História do Pensamento Filosófico Português

Direcção de Pedro Calafate

Volume V O Século XX

Tomo 2

HISTÓRIA PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

Pedro Calafate

O Século XX

Lista de colaboradores e colaborações

Prof. Doutor Alexandre Fradique Morujão
Universidade de Coimbra
O ponto de partida da filosofia no pensamento de Miranda Barbosa

Prof. Doutor António Braz Teixeira
Universidade Autónoma de Lisboa
Filosofia do direito

Prof. Doutor António Ventura
Universidade de Lisboa
O marxismo em Portugal no século XX

Prof. Doutor Augusto J. S. Fitas
Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência da Universidade de Évora
A filosofia da ciência no Portugal do século XX

Prof. Doutor Eduardo Chitas
Universidade de Lisboa
Um caminho interceptado: o jovem Magalhães-Vilhena
e o tema da unidade da ciência

Prof. Doutor Ernesto Castro Leal
Universidade de Lisboa
Tópicos sobre os nacionalismos críticos do demoliberalisno republicano:
moral, religião e política

Dr. Hernâni Resende
Ex-docente da Universidade de Lisboa
O historismo como princípio metodológico do pensamento filosófico
de Magalhães-Vilhena

Prof. Doutor João Medina
Universidade de Lisboa
Ideologia e mentalidade do «Estado Novo» salazarista

Prof. Doutor José Barata-Moura
Universidade de Lisboa
O lugar do conhecimento na concepção de filosofia de Vieira de Almeida

Dr. José Manuel Curado
Universidade do Minho
Lógica em Portugal no século XX

Dr. José Marcial Rodrigues
Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência da Universidade de Évora
A filosofia da ciência no Portugal do século XX

Prof. Doutor Manuel Ferreira Patrício
Universidade de Évora
A filosofia da educação em Portugal no século XX

Prof.ª Doutora Maria de Fátima Nunes
Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência da Universidade de Évora
A filosofia da ciência no Portugal do século XX

Prof.ª Doutora Maria Ivone de Ornellas de Andrade
Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa
Da filosofia da cultura em Manuel Antunes

Prof. Doutor Paulo Ferreira da Cunha
Universidade do Minho
Filosofia do direito

Prof. Doutor Pedro Calafate
Universidade de Lisboa
O humanismo crítico de Sílvio Lima

Índice

Quinta parte

Homem e sociedade

Capítulo Um

Filosofia do direito*

António Braz Teixeira e Paulo Ferreira da Cunha

1. A reacção antipositivista

Nos primeiros anos do novo século, dois dos mais destacados professores da Faculdade de Direito de Coimbra, ao esboçarem um panorama do ensino jurídico português, confrontando-o com as orientações dominantes nas mais prestigiadas universidades europeias, justificavam a reunião, na mesma cadeira, da filosofia do direito e da sociologia geral, recentemente determinada ([1]), sustentando que, sendo o direito «um conjunto de princípios que unicamente adquirem vida em face dos factos», constituindo, por isso, uma categoria particular de fenómenos sociais, a filosofia do direito teria, necessariamente, de ser informada pelas conclusões da sociologia.

Com efeito, afirmavam os dois lentes de Coimbra que não seria já tarefa própria da filosofia jurídica, como no passado, «integrar o direito na ordem universal, e ainda menos explicá-lo no sistema de todas as cousas, mas sim integrá-lo na ordem social e explicá-lo em função de todos os outros fenómenos sociais». Deste modo, com o desenvolvimento da sociologia, à qual passou a caber «integrar a ordem social na ordem universal e explicá-la no sistema de todas as cousas», ter-se-ia dissolvido a anterior relação entre a filosofia jurídica e a filosofia geral, pois que, sendo aquela a síntese de uma determinada espécie de fenómenos sociais — os fenómenos jurídicos — não poderia deixar de depender, «directa e imediatamente», da sociologia, enquanto ciência que estuda, de modo unitário, todos os fenómenos sociais.

* Neste capítulo, os pontos 1 a 6 são da autoria de António Braz Teixeira; o ponto 7, da autoria de Paulo Ferreira da Cunha.

([1]) Fora a reforma do ensino jurídico operada pelo decreto de 24 de Dezembro de 1901 que alterara a anterior denominação da cadeira de *Filosofia do Direito*, atribuindo-lhe a designação de *Sociologia Geral e Filosofia do Direito*.

Tendo, decerto, em mente a orientação adoptada por Avelino Calisto, os dois autores do relatório reconheciam que o ensino da filosofia jurídica, na academia conimbricense, não lograra ainda libertar-se inteiramente da tradição do espiritualismo krausista de Ferrer, Dias Ferreira e Rodrigues de Brito, sem prejuízo, porém, de a sociologia vir exercendo uma profunda e crescente influência sobre o modo de conceber o direito, o qual deixara de se apresentar com a «natureza abstracta de uma categoria absoluta» para passar, cada vez mais, a ser entendido como «um processo natural da vida das sociedades» (1).

Esta visão dominantemente sociológica do mundo do direito não se limitava, porém, ao campo da filosofia jurídica, já que, como exaustiva e documentadamente mostravam Marnoco e Sousa e José Alberto dos Reis, era também adoptada ou estava subjacente às orientações seguidas nas demais cadeiras do curso jurídico, em que largamente imperava um positivismo sociologista, organicista e evolucionista, inspirado em Comte e Spencer e nos seus mais destacados sequazes franceses e italianos (2).

Se este predomínio pedagógico e cultural do positivismo, que marcara profundamente a ideologia republicana, iria ter a sua natural consequência política três anos depois, na revolução de 5 de Outubro de 1910, não deixou, por outro lado, de ser frontalmente contestado pelos mais promissores representantes da nova geração, que começou a afirmar-se publicamente nos primeiros anos da segunda década do século XX, através de dois dos seus mais significativos órgãos, a revista portuense *A Águia*, e a revista coimbrã *Dionysos*, cujo corpo de colaboradores era, em grande parte, comum.

Enquanto a primeira, que, a partir de 1912, se tornaria o porta-voz do movimento cultural da Renascença Portuguesa, tendo como patronos Junqueiro e Bruno e como figuras mais destacadas o poeta-filósofo Teixeira de Pascoaes, o filósofo-tribuno Leonardo Coimbra e o poeta e historiador Jaime Cortesão, procurava dar um conteúdo nacional e espiritual ao novo regime e libertá-lo das acanhadas malhas da doutrina positivista, com base numa orientação espiritualista, definida pelo *saudosismo* e pelo *criacionismo*, a revista coimbrã, cuja vida foi mais breve, apresentava-se como o arauto do *novo idealismo* que caracterizaria a atitude intelectual do novo século, reunindo em torno de si, além de alguns dos mais destacados vultos da geração finissecular (3), boa parte dos colaboradores de *A Águia* (4),

(1) Marnoco e Sousa e Alberto dos Reis, *A Faculdade de Direito e o Seu Ensino*, Coimbra, 1907, pp. 4-8 e 128.

(2) Cf. *op. cit.* na nota anterior, *passim*.

(3) Bruno, Basílio Teles, Eugénio de Castro e Teixeira Gomes.

(4) Aarão de Lacerda, Afonso Duarte, Afonso Lopes Vieira, António Carneiro, António Correia de Oliveira, António Sérgio, Augusto Casimiro, Mário Beirão, Teixeira Rego e Villa-Moura.

os futuros próceres do movimento integralista ([1]), várias das figuras mais prestigiadas da Universidade ([2]) e, evidentemente, uma meia dúzia de representantes da nova geração, em que se destacavam Manuel Paulo Merêa, Luís Cabral de Moncada, Veiga Simões e Simeão Pinto de Mesquita.

Coube, precisamente, a este último a tarefa de justificar e definir esse *novo idealismo* que, nas palavras da própria revista, constituiria a «síntese do movimento intelectual contemporâneo» e, anunciado por Nietzsche (que decerto inspirara o título da publicação), encontrava nas filosofias pragmatista, vitalista e intuicionista a sua mais clara manifestação e em William James, Boutroux e Bergson os seus mais expressivos e influentes representantes.

Contrapondo-se directa e expressamente ao positivismo, ao evolucionismo, ao cientismo e ao utilitarismo que, de algum modo, deles decorreria ou neles se fundava, bem como às formas de racionalismo e ao intelectualismo que reduzem a vida do espírito à razão e consideram como secundários o sentimento e a vontade, que são as suas faculdades mais originais, e afirmam a prevalência do mundo objectivo revelado empiricamente pela ciência sobre o sujeito, o *idealismo* que caracterizaria o movimento cultural do dealbar do novo século seria uma doutrina que defendia a irredutibilidade e a superioridade da actividade integral do espírito perante as forças do mundo externo, do sujeito sobre o objecto.

Esclarecia, contudo, o jovem ensaísta que o novo idealismo não desconhecia nem se colocava numa atitude contrária à ciência, mas apenas se opunha às generalizações apressadas feitas em nome dela e que mais não eram do que «hipóteses inverificáveis e gratuitas». Assim, esse novo idealismo, confluente, aliás, com as mais recentes posições dos máximos representantes da ciência do tempo, que se interrogavam sobre os limites e o valor do conhecimento científico e haviam posto em causa as explicações monistas do cientismo positivista, não só acolhia uma concepção pluralista do real, em que as distinções entre os planos do ser seriam qualitativas e haveria soluções de continuidade entre eles, como estava atento ao valor gnósico da intuição e ao inovador significado do anti-intelectualismo de William James e Bergson ([3]).

Será em nome desse novo idealismo que outro colaborador de *Dionysos*, Manuel Paulo Merêa (1889-1976), irá empreender a crítica do modo positivista de pensar o direito.

([1]) António Sardinha, Alberto Monsaraz e Hipólito Raposo.

([2]) Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Marnoco e Sousa, Magalhães Colaço, Caeiro da Mata, Sobral Cid, Gustavo Cordeiro Ramos, Fidelino de Figueiredo, Mendes dos Remédios, Joaquim de Vasconcelos e Silva Teles.

([3]) Simeão Pinto de Mesquita, «Positivismo e Idealismo», *Dionysos*, 1.ª série, n.º 2, 1912, pp. 65-72.

Remetendo, expressamente, para a definição e caracterização da nova atitude especulativa que, na mesma revista, aquele seu companheiro de geração acabara de fazer, o jovem Merêa completava-a e sintetizava-a, vincando, acima de tudo, a oposição crítica daquele novo idealismo ao dogmatismo científico a que conduzira o positivismo, contrário à própria essência e sentido de toda a investigação científica, o seu anti-intelectualismo, o pluralismo ontológico que directamente dele decorria, o seu carácter constitutivamente prático, que o levava a atribuir às teorias e às crenças um valor meramente instrumental e, por último, contra o «cousismo» positivista e a sua escravização do homem e da vida humana às coisas e aos fenómenos, o seu claro antropocentrismo, o ser uma filosofia «eminentemente humana», renovada pelo contacto com as ciências positivas e as realidades vivas e que pretendia ser «o legítimo produto de uma colaboração do espírito com as coisas» ([1]).

Projectada no domínio jurídico, a atitude especulativa de Paulo Merêa vai manifestar-se de dois modos complementares: por um lado, a refutação das mais influentes expressões do positivismo no campo do direito, por outro, a consideração valorativa de correntes e autores que considerava serem expressão da nova visão idealista da realidade jurídica.

No primeiro grupo, segundo o jovem bacharel conimbricense, integrar-se-iam Duguit e a escola penal italiana. Assim, censura ao primeiro a sua recusa da noção de direito subjectivo e da de direitos naturais e morais do homem, inalienáveis e imprescritíveis, sustentando que, contrariamente ao que afirmava o jurista gaulês, aquela não era uma caduca entidade metafísica, já que os direitos, mais do que resultado de uma mera «concessão inicial da lei, do poder colectivo intérprete da solidariedade», eram afirmação da autonomia dos sujeitos no campo da vida jurídica, o resultado de iniciativas individuais, da resistência à injustiça e da «luta pelo direito», constituindo, por isso, a ideia de *direito subjectivo* uma «condição essencial da existência e do progresso dos povos» e «um instrumento da vida ideal da humanidade» ([2]).

Por seu turno, quanto à Escola penal positiva, entendia o propugnador do novo idealismo jurídico que ela pretendia substituir o direito penal pela sociologia criminal e, no seu determinismo monista, ignorava ou desprezava as realidades psicológicas e sociais, reduzindo a pena a uma pura função defensiva ou preventiva da sociedade, independente de qualquer condição de liberdade ou culpabilidade moral no delinquente e de qualquer juízo de reprovação ou de censura, quando, em seu entender, o principal objectivo das penas criminais seria o revigo-

([1]) *Idealismo e Direito*, Coimbra, 1913, pp. 11-31.
([2]) *Op. cit.*, pp. 45-57.

ramento do sentimento moral, condição essencial da sobrevivência e do progresso dos povos ([1]).

O segundo aspecto do projecto especulativo de Merêa relativamente ao novo idealismo jurídico, que deveria compreender a consideração crítica e valorativa de concepção de Saleilles quanto à personalidade jurídica, da de Cruet acerca da vida do direito, da obra de J. Charmont sobre o «renascimento do Direito Natural» e do «pluralismo» no direito público ([2]), não chegou a ser integralmente realizado pelo seu autor, que apenas deste último tópico veio a ocupar-se, a propósito dos *Princípios de Direito Público* do tratadista francês Maurice Hauriou ([3]).

Como seria de prever, a voz do jovem Merêa não encontrou qualquer eco num ambiente saturado de triunfante e retardado positivismo, que assistira, com impávida naturalidade, à extinção da cadeira de filosofia do direito pela reforma universitária de 1911 e, dois anos depois, aceitaria que a nova escola jurídica criada na capital se designasse, significativamente, Faculdade de Ciências Sociais e de Direito e do seu *curriculum* ficasse também excluída a filosofia do direito, abrindo-se, assim, um ciclo, que iria durar um quarto de século, em que a universidade portuguesa, dominada pelo mais acanhado e intolerante espírito positivista, excluía do seu âmbito a possibilidade de qualquer consideração filosófica da realidade jurídica.

2. O direito e as novas formas de positivismo

Não seria de estranhar, por isso, que fosse de um pensador de formação científica e não jurídica, sequaz do neopositivismo, que viesse a surgir uma análise do direito a partir dos pressupostos empiristas desta corrente de pensamento, tomando como referência o mesmo autor francês que o seu companheiro de geração havia escolhido como principal objecto da sua crítica ao positivismo, Léon Duguit.

Na série de artigos que, sob o título, já de si significativo, de «A ciência e o direito», Abel Salazar (1889-1946) publicou na revista *Vida Contemporânea*, ao longo dos anos de 1935 e 1936, o professor portuense partia de dois pressupostos básicos: o de que é condição fundamental e ao mesmo tempo limitante de todo o conhecimento, todo o sistema e toda a doutrina a irredutibilidade do mundo moral ao mundo físico e o de que a consciência é a condição positiva de todo o conhecimen-

([1]) *Op. cit.*, pp. 61-79.

([2]) Seria este o anunciado conteúdo do segundo volume de *Idealismo e Direito* que Merêa não chegou a publicar.

([3]) «O «pluralismo» no direito público», em *Dionysos*, 1.ª série, n.º 5, 1912.

to possível, o qual depara sempre com aquela primeira condição limitante. Esclarecia, porém, o médico-filósofo que, ao formular aquele primeiro pressuposto, não estava a afirmar qualquer dualismo ou a propor uma distinção metafísica entre espírito e matéria, pois deveria aplicar-se ao mundo objectivo o método científico e considerar o mundo subjectivo como um «sistema de factos» a que talvez viesse a ser possível, no futuro, aplicar o método científico, assim como seria porventura possível vir a descobrir uma correlação entre o psíquico e o físico que permita ir aproximando, gradualmente, ambos os campos.

Se o pensador português, diversamente do que acontecera com Paulo Merêa, acompanhava Duguit na recusa da noção de *direito subjectivo*, por considerar que se revestia de carácter metafísico e não científico, não deixava, no entanto, de reputar de idêntica natureza a noção de *direito objectivo* por aquele proposta, bem como o positivismo jurídico de feição sociologista e organicista que o jurista francês perfilhava.

A crítica de Abel Salazar às posições de Duguit centrava-se em dois aspectos fundamentais: a noção de objectividade e a ideia do direito como produto da sociedade, entendida esta como mero agregado material e objectivo.

Quanto à primeira, notava Abel Salazar ser necessário ter em conta que, ao lado da objectividade empírica e da objectividade experimental e científica, existe um outro tipo de objectividade, constituído por realidades como as figuras geométricas, as fórmulas matemáticas, as obras de arte, os preceitos morais ou as regras de direito, cuja significação é puramente subjectiva.

No que respeitava à noção de sociedade, o médico-filósofo pensava que ela não podia ser concebida como um simples aglomerado físico e orgânico, porquanto era, igualmente, um aglomerado intelectual e subjectivo. Acresceria, segundo o seu modo de pensar, que esse aglomerado subjectivo não era constituído, exclusivamente, pelo consciente, cumprindo ter na devida conta o papel essencial nele desempenhado pelo inconsciente, como a psicologia contemporânea vinha mostrando.

Deste modo, diversamente do que Duguit entendia, a sociedade era constituída por um complexo sistema Inconsciente-Consciente, que seria o seu elemento ou aspecto subjectivo, e pelo que designava por Exterior Social, que seria o seu elemento ou aspecto objectivo.

Por outro lado, sendo uma relação entre indivíduos, a sociedade era uma realidade, simultaneamente, dependente e independente deles, já que a relação não é sem os relacionados, apresentando, por isso, uma dupla dimensão, objectiva, enquanto relação, e subjectiva, enquanto esta pressupunha, necessariamente, os indivíduos.

Por conseguinte, sendo inegável que o processo de objectivação de uma regra jurídica tem como condição a sociedade, esta não podia ser fonte de normatividade

se fosse um simples aglomerado físico e orgânico, só tendo tal possibilidade quando se converte num aglomerado de subjectividades.

Daqui retirava Abel Salazar a sua conclusão de que as questões preliminares e decisivas na consideração científica do direito eram, por um lado, a do método e, por outro, a do direito como objecto científico.

Relativamente à primeira, a oposição do pensador era clara e inequívoca: o método a adoptar não podia ser baseado na lógica e na razão, como tendia a pensar a generalidade dos juristas, mas sim nos factos empíricos, dado que o direito tinha a sua origem no jogo das forças do inconsciente emocional e não na razão, sendo a busca de bases racionais para o direito algo que só ocorreu num momento histórico-social muito mais tardio, numa fase da evolução da sociedade em que, pela afirmação do consciente, se iniciou o conflito deste com o inconsciente e com as forças sociais, corporizadas no Estado.

Para Abel Salazar, o Estado não é algo estático e definido, mas, pelo contrário, constitui o símbolo, em permanente transformação, de um elemento psíquico sempre em dinâmico e mutável processo de objectivação, de um equilíbrio precário de forças sociais, económicas, intelectuais e morais.

Assim, o direito não poderia deixar de estar estreitamente condicionado pela psicologia e de dever ser compreendido como uma reacção do inconsciente perante o exterior social, numa interacção contínua, sendo, por isso, o que os juristas designam por *direito objectivo* apenas o resultado de um complexo processo de objectivação.

Ora, havendo a ciência demonstrado, conforme pensava o pensador portuense, que o carácter, o temperamento e o espírito são funções ou propriedades da matéria, haveria uma evidente e inegável influência da ciência no direito, que impunha que se reformassem as bases das doutrinas jurídicas e os processos de construí-las, tarefa que, no entanto, deparava com graves dificuldades, decorrentes da falta de paralelismo histórico entre as chamadas ciências sociais e a verdadeira ciência, de base experimental, razão pela qual aquelas não lograram ainda libertar-se das doutrinas metafísicas.

Aspecto particularmente significativo do pensamento de Abel Salazar acerca do direito e que, de certa maneira, excede os limites do seu neopositivismo empirista, apresentando-se, claramente, como uma verdadeira «crença metafísica», é o que diz respeito ao modo como entendia a liberdade e a justiça.

Considerava o cientista-filósofo que, pela sua própria condição, o homem tem em si próprio o estímulo que o faz progredir moral e socialmente e que constitui a sua razão de ser e é o tónus vital da Humanidade, a qual está integrada na grande mecânica universal, consciente e inconsciente, num movimento quase mecânico de «progressão eterna em direcção a limites eternos». Neste processo de incessante transformação, a liberdade e a justiça surgem como «exponenciais conscientes do

fluxo profundo do Inconsciente, e portanto da própria Vida», vindo, assim, esta a apresentar-se como um caminhar indefinidamente da escravatura para a liberdade, do injusto para o justo, do mal para o bem ([1]).

Enquanto a reflexão de Abel Salazar se fundava num neopositivismo de feição marcadamente empirista, que, como acabamos de ver, não conseguia evitar totalmente certas tomadas de posição de cariz metafísico, outro qualificado representante daquela corrente de pensamento, este de mais exigente orientação logicista, Vieira de Almeida (1888-1962), dedicou também algum tempo a reflectir sobre a noção de lei e sobre a normatividade jurídica, sustentando que as normas jurídicas não constituem um verdadeiro «dever-ser», já que, por um lado, se assim fosse, não se distinguiriam da ética e, por outro, têm um intrínseco carácter impositivo, porquanto impõem «o que se desejou ou se crê justo, ou simplesmente conveniente». Para este autor, na grande maioria dos casos seria o «dever-ser» que derivaria da lei e não o inverso, sendo o estabelecimento ou a estatuição da sanção o sinal da anterioridade da noção, ou do sentimento, do dever-ser. Deste modo, segundo Vieira de Almeida, o «dever-ser» mais não é do que o nome substantivo de um conjunto de juízos de valor relativos a factos ou actos possíveis e futuros, resultantes da generalização de juízos análogos formulados sobre factos ou actos ocorridos no passado.

Sendo, pois, o «dever-ser» sempre e só o nome geral de todo o juízo de valor proferido sobre o possível, vem a traduzir-se numa «*ideia geral* característica de todos os factos acordes com certa concepção do valor», o que, segundo este autor, vem revelar que o «dever-ser» se origina do «ser», sua única origem possível ([2]).

Foi também no âmbito do neopositivismo que se iniciou o percurso filosófico-jurídico de José Hermano Saraiva (n. 1919), ao que não terá sido, decerto, alheio o magistério de Vieira de Almeida, de quem foi aluno na Faculdade de Letras de Lisboa, já após a sua licenciatura em direito.

Ao publicar, no meado do século, um ensaio sobre a crise do contratualismo e a construção científica do direito privado, o então jovem advogado veio defender que a crise do direito e da ciência jurídica a que então se estava assistindo resultava de uma inadequação lógica, a que decorria da aplicação às realidades do mundo jurídico e ao seu conhecimento das categorias e processos da lógica apofântica, predicativa e substancialista, de matriz aristotélica, encontrando-se a via da sua superação e da ajustada compreensão dos novos fenómenos do mundo

([1]) «A ciência e o direito», *Vida Contemporânea*, Lisboa, n.os 9, 16 a 18 e 20 a 22, de Janeiro de 1935 a Fevereiro de 1936. Ver Norberto Ferreira da Cunha, *Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar*, Lisboa, 1997, pp. 436-445. Sobre A. Salazar *vide* a Sexta parte, capítulo Quatro deste volume, bem como a Quarta parte, capítulo Quatro, tomo 1.

([2]) *Pontos de Referência*, Lisboa, 1961, pp. 93-110. Sobre Vieira de Almeida *vide* a Sexta parte, capítulo Dois, deste volume.

jurídico na adopção dos esquemas da nova lógica relacional proposta e desenvolvida pelo neopositivismo ou positivismo lógico, a qual seria, igualmente, a mais apropriada para a construção dogmática do direito moderno, para «discernir, unificar e legitimar os princípios» que estão na sua base ([1]).

Reconhecendo, posteriormente, as limitações e os malefícios do positivismo e do formalismo jurídico, a reflexão de J. H. Saraiva, em cujo horizonte continuou a situar-se a crise do direito e da ciência jurídica, orientou-se para o domínio ontológico, com os seus inevitáveis pressupostos e prolongamentos axiológicos.

Partia agora o autor da verificação de que o elemento essencial que define os ordenamentos jurídicos de tipo romanista é o conceito de que a função do direito é a de disciplinar as relações sociais com referência a um sistema de valores cuja aceitação comum está na base e até certo ponto determina a existência da comunidade a que esse ordenamento se aplica. O direito vem, assim, a operar a integração recíproca dos planos do ser e do dever ser, da realidade e do valor, por meio de um sistema hierárquico de imperativos ou de comandos, de diferentes níveis de normatividade que, segundo J. H. Saraiva, seriam, sucessiva e descendentemente, *comandos-valores, comandos-conceitos, comandos-regras* e *comandos-individualizadores.*

Os primeiros constituem realidades do mundo da cultura, anteriores ao direito, que nele se projectam através de juízos de valor e sem os quais seria incompreensível a existência do jurídico e a configuração das instituições em que o direito se desdobra. São os valores jurídicos que comandam, por meio dos princípios que deles decorrem, os enunciados formais das leis e, através destas, os actos de aplicação das normas às situações singulares e concretas da vida.

O segundo nível de normatividade, o dos comandos-conceitos, é constituído pelas construções jurídicas, os princípios gerais, as noções básicas das diversas instituições e por todas as ideações formadas, indutivamente, com base nas regras, ou dedutivamente, a partir dos valores.

Por seu turno, os comandos-regras, de menor extensão do que os anteriores, representam «a planificação dos princípios em função das condutas», visando obter a efectivação daqueles nestas.

Finalmente, os comandos-individualizadores são actos de aplicação concreta do direito.

Definidos, assim, os diferentes níveis de normatividade, torna-se necessário procurar encontrar adequada resposta a três interrogações fundamentais: como se articulam entre si estes diversos elementos do ordenamento jurídico? qual a raiz da sua validade? qual o critério definidor da sua unidade sistemática?

([1]) *O Problema do Contrato. A Crise do Contratualismo e a Construção Científica do Direito Privado,* Lisboa, 1950. Ver o comentário de Cabral de Moncada a esta obra em *Estudos Filosóficos e Históricos,* vol. I, Coimbra, 1958, pp. 320-326.

A solução destas três questões pensava J. H. Saraiva encontrá-la na ideia de que o valor do direito, que resulta da incindível unidade entre juridicidade material e validade formal, é imanente ao direito, estando nele como resultante do próprio sistema, pelo que a coerência, como expressão de uma relação, a um tempo material e formal, será, então, o verdadeiro critério da validade jurídica. Assim, o ordenamento jurídico mais não será do que um sistema cuja essência consiste em relações de coerência entre os três planos do valor, da norma e da conduta, cabendo ao poder político definir, organizar e garantir o funcionamento desse sistema, que, no entanto, existe independentemente da sua intervenção ([1]).

3. Do neokantismo à fenomenologia

Dois acontecimentos, ocorridos na segunda metade da década de 30, contribuíram, de modo muito significativo, para quebrar a hegemonia positivista e para abrir novos horizontes à reflexão filosófica sobre o direito, dando início a um novo ciclo na história do pensamento filosófico-jurídico português: a publicação, em Berlim, por Delfim Santos (1907-1966), ao tempo bolseiro do Estado português, de uma muito bem documentada e reflectida obra de crítica do neopositivismo, tal como se configurava no Círculo de Viena e no grupo de Cambridge ([2]), e a decisão tomada pela Faculdade de Direito de Coimbra em 1936 de, para dar «satisfação a uma aspiração de certos sectores» do mundo jurídico português, que de há muito vinham reclamando «a renovação do estudo filosófico do direito», restaurar a disciplina de filosofia do direito, primeiro como simples curso semestral, transformado, logo no ano seguinte, em cadeira anual, em vista do assinalável interesse que tal iniciativa suscitou, havendo sido encarregado da respectiva regência Luís Cabral de Moncada (1888-1974), prestigiada figura da universidade conimbricense ([3]).

Se bem que haja dedicado a primeira fase da sua vida intelectual a estudos de história do direito, já aí Cabral de Moncada revelara evidentes preocupações filosóficas e um entendimento do mundo jurídico como realidade de natureza espiritual-cultural, bem distante da visão positivista, normativista e sociologista então ainda imperante. Serão estas preocupações filosóficas que irão encaminhá-lo, deci-

([1]) *A Crise do Direito*, Lisboa, 1964, pp. 50-79 e «A coerência, critério da validade jurídica», em *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, n.º 2, Julho-Dezembro de 1986, pp. 8-27. Cf. ainda «Considerações renovadas sobre um velho problema: a distinção entre moral e direito», em *Jurídica*, Rio de Janeiro, 1973.

([2]) *Situação Valorativa do Positivismo*, Berlim, 1938.

([3]) Cf. «O ensino da filosofia do direito», no *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, vol. XIV, 1937-38, pp. 163-167.

didamente, a partir do início dos anos 30, para a reflexão filosófico-política e filosófico-jurídica, como o revela o ensaio *Do Valor e Sentido da Democracia* (1930).

Foi ao neokantismo de Baden, em especial a Emil Lask e Gustav Radbruch, que Moncada foi buscar a primeira e mais constante inspiração para o seu pensamento filosófico-jurídico, procurando, no entanto, ter em conta outras correntes mais modernas do pensamento germânico do seu tempo, nomeadamente a fenomenologia, a filosofia dos valores e o existencialismo e a contribuição que deram no sentido de uma ontologia pluralista, de uma ética material e de um novo personalismo atento ao homem concreto e situado.

Apesar desta diversidade das suas fontes, a unidade do pensamento do mestre conimbricense foi garantida pela sua insuperada matriz neokantiana, que está na base tanto do que nesse pensamento é constante, seguro e adquirido desde o primeiro momento — a natureza problemática e não dogmática da filosofia do direito, o primado do problema gnosiológico e epistemológico, a íntima relação ou co-implicação da gnosiologia e da ontologia, o carácter problemático ou conjectural que atribuía à metafísica e a sua consequente convicção de que o problema de Deus excede os limites ou as capacidades da razão humana, que deve, aqui, ceder o passo à crença e à fé religiosa — como das suas perplexidades e dificuldades em matéria ontológica e axiológica, bem patentes na posições que foi tomando relativamente à teoria das dimensões do jurídico ou ao problema do Direito Natural e na solução final, de cariz idealista e formalista, que veio a dar a ambas estas questões.

Em oposição clara e decidida ao positivismo, Moncada sempre afirmará não só a legitimidade da filosofia do direito e o seu valor propedêutico como o seu carácter específica e radicalmente filosófico, cujo objecto de reflexão seria o complexo mundo jurídico, como ser ou realidade cultural, como manifestação do espírito objectivo e objectivado, que é, simultaneamente, um facto empírico, uma realidade normativa e um valor ideal.

Era esta tripla expressão ou modo de ser do jurídico que, a seu ver, conferia uma também tripla missão à filosofia do direito: a de procurar determinar a natureza ôntica desta particular criação da cultura humana, a de tentar surpreender e caracterizar os métodos próprios do seu conhecimento e a de averiguar quais os valores a que o direito positivo deve procurar dar efectividade na sua tarefa de ordenação da vida social do homem. Deste modo, a filosofia jurídica deveria concentrar a sua atenção reflexiva sobre três problemas essenciais: o *gnosiológico*, o *ontológico* e o *axiológico* (1).

(1) *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. I, Coimbra, 1947, cap. I e vol. II, idem, 1966, Introdução.

Pensava o nosso jusfilósofo que todo o conhecimento, se pressupõe a existência de um «sujeito» que conhece e de algo que é conhecido, é sempre a elaboração de certos dados, que constituem a *matéria* do conhecimento, pela mente humana, através de conceitos, categorias, princípios e leis gerais do pensamento, que, sendo a *forma* daquele, permitem ao espírito captar e converter em «objecto» a realidade ou porções dela, que se admite ser dele distinta e independente e existente em si.

Nas ciências do espírito ou da cultura, diversamente do que ocorre nas ciências físico-matemáticas, os conceitos e categorias não são só *formais* e *a priori*, não se limitam a organizar a experiência, mas são também princípios criadores das realidades a que estão referidos, apresentando, por isso, conteúdo material e natureza constitutiva. Ora, porque o conhecimento jurídico é deste segundo tipo, pressupõe, de modo necessário, o conceito de direito, o qual é, simultaneamente, *a priori* e constitutivo, pois é condição não só de toda a «experiência jurídica» como da constituição do próprio direito positivo enquanto criação cultural do homem. Além de *a priori* e constitutivo, o conceito de direito é ainda obrigatório e objectivo, já que, através dele, se exprime e projecta no exterior, se objectiva, uma criação do espírito humano ([1]).

A análise do conceito de direito revela que ele compreende, no seu conteúdo, diversos elementos ou diversos pensamentos, o primeiro dos quais é o de *dever ser*, que pressupõe, necessariamente, as ideias de *valor* e de *norma*, já que aquele é como que a síntese destas duas ideias. Por sua vez, estas três ideias não são pensáveis sem as ideias, entre si convertíveis, de *liberdade* e de *personalidade*, pois só para um sujeito livre tem sentido um dever-ser e a pessoa mais não é do que um centro de imputação de actos livres e de autodeterminação voluntária, para que existem os valores, as normas e o dever-ser. A ideia de *personalidade* reclama a de outras personalidades, a *alteridade*, cujo conceito envolve, por sua vez, as ideias de *colaboração* e *convivência*, de interferência intersubjectiva, a que anda, necessariamente, associada a ideia de uma *ordem dinâmica* que permita harmonizar a realização dos fins individuais de cada um com os dos restantes, um ideal de *justiça* ou de justo equilíbrio, de proporção e igualdade ([2]).

Deste modo, para Moncada, o conceito de direito virá a ser, então, o de um dever ser valioso dirigido às personalidades livres dos homens, para a realização dos seus fins individuais e sociais, dentro de uma ordem objectiva justa ([3]).

([1]) *Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. I, p. 179, nota, e vol. II, pp. 80 e segs. e *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, pp. 27 e segs.

([2]) *Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. II, pp. 87 e segs. e *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, pp. 34 e segs.

([3]) *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, p. 44.

O conceito *a priori* de direito não é, porém, ainda conhecimento do jurídico, é apenas um pré-conhecimento, uma condição do conhecimento teorético desta particular realidade que é o direito. O verdadeiro conhecimento só se alcança no *juízo*, quando se afirma a existência de certa relação, tida por legítima, entre determinados pensamentos, conceitos ou não conceitos, um dos quais pressupõe, sempre, em qualquer grau, a *experiência*, tanto do sensível como dos objectos espirituais e culturais.

Consistindo a experiência jurídica num topar cada um de nós, constantemente, com certos pensamentos, sentimentos, leis ou instituições, actividades e obras do homem que trazem já em si a nota ou o sentido geral do jurídico, o conhecimento do direito vem a consistir na elaboração dos dados desse particular tipo de experiência, através da aplicação, a tais dados, de certas formas, categorias ou conceitos categoriais e constitutivos *a priori* do pensar.

O conhecimento do direito admite quatro graus ou tipos distintos, que podem denominar-se, respectivamente, conhecimento *espontâneo, vulgar* ou *empírico* do direito, conhecimento *técnico* ou *jurídico* do direito, conhecimento *científico* do direito e conhecimento *filosófico* do direito.

O conhecimento *espontâneo* ou *empírico* distingue-se ainda a custo do conceito de direito, consistindo, fundamentalmente, num «descobrir o jurídico nas coisas», é um conhecimento que se realiza através de *juízos referenciais* ou de *sentido*, em que o objecto do conhecimento nos aparece como «sentido» ou referência a valores.

No segundo grau, o conhecimento do Direito, que não é ainda um conhecimento científico, é a apreensão, através da experiência e sob a forma de «juízos de valor», dos conteúdos normativos e das valorações contidas no direito positivo.

O verdadeiro conhecimento científico-lógico e cultural do direito opera-se no terceiro grau do conhecimento, quando os «objectos» que são os pensamentos objectivados são interpretados e «compreendidos» pelo sujeito. Esta interpretação é a actividade espiritual cujo objectivo é captar as significações contidas no direito positivo. É uma interpretação individualizadora ou *ideográfica*, que procura um explicar qualitativo e concreto, por categorias pré-lógicas e mediante formas de uma intuição não sensível, pelo que se compreende que os processos de conhecimento utilizados pelo jurista para determinar os sentidos e significações da lei, os juízos de valor objectivados no direito positivo, não sejam puramente lógicos nem se reduzam a um mero conceptualismo abstracto como queria «a jurisprudência dos conceitos». Assim, será unicamente uma interpretação do tipo da «jurisprudência dos interesses» ou da «jurisprudência valorativa» de Stoll que poderá tornar possível a apreensão, pelo jurista, dos valores, juízos-de-valor espirituais e materiais, critérios e fins objectivados na lei.

Interpretado o direito, captados os sentidos e a significação da lei, cumpre, depois, traduzir em conceitos lógicos as significações apreendidas na interpretação:

numa palavra, tem lugar agora a *construção* e a *sistematização*. Estas servem-se, quer de conceitos *a priori* e categoriais, quer de conceitos *a posteriori*, tanto de lógica pura e *formal*, como de lógica *teleológica*, pragmática e vital.

Porque o objectivo da ciência jurídica como ciência da cultura é, acima de tudo, servir a vida, quer material, quer espiritual ou dos valores; não se confina ao domínio das puras ideias e construções lógicas, prolongando-se também na criação do direito, que não é, no entanto, uma criação livre e arbitrária, mas criação ou descoberta do direito de colaboração com o sistema de valores históricos espirituais objectivos e objectivados que constituem o «espírito objectivo» do sistema e para o qual concorrem não só a lógica e a intuição, como também o neo-jusnaturalismo e o moderno idealismo objectivo.

O último grau de conhecimento do direito é constituído pelo conhecimento *filosófico* do jurídico. Enquanto cada um dos três graus anteriores do conhecimento tinha um objecto próprio, o conhecimento filosófico do direito não cria para si nenhum novo objecto, limita-se a ser uma maneira diferente de encarar o objecto dos outros tipos de conhecimento, a aplicação ao jurídico da atitude espiritual própria da filosofia ([1]).

Se, no plano gnosiológico e epistemológico, Moncada adopta uma atitude idealista, de filiação kantiano-fenomenológica, em matéria de ontologia orienta-se, decidida e expressamente, no sentido do realismo crítico da moderna ontologia, em especial da visão pluralista e estratiforme que dela apresentou Nicolai Hartmann.

Assim, ao procurar responder às interrogações sobre o ser do direito, sobre o ser da realidade jurídica, sua estrutura e localização ôntica, conclui ser ele uma realidade pluridimensional, que não se restringe a uma única camada constitutiva da realidade, mas se projecta em várias delas, como recta que atravessa diversos planos, em cada um deles apresentando uma estrutura diferente, a que corresponde também uma forma diferente de conhecimento e de pensamento.

Note-se que a posição de Cabral de Moncada a respeito do que denominou «teoria das dimensões do jurídico» registou assinaláveis alterações ao longo do tempo, desde a aceitação de uma visão quadridimensional do direito, próxima da de Emil Lask ([2]) até à adesão ao tridimensionalismo jurídico de Miguel Reale ([3]), para, no último ensaio filosófico que publicou ([4]), como que procedendo a uma

([1]) *Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. II, pp. 127 e segs. e *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, pp. 97 e segs.

([2]) Cf. *Prefácio* à trad. port. da *Filosofia do Direito*, de Gustav Radbruch, vol. I, Coimbra, 1933, pp. 24-25.

([3]) *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, pp. 115 e segs.

([4]) «O direito como objecto de conhecimento» (1969), no *Bol. Fac. Dir. Coimbra*, vol. XLVII, 1971. Cf. Miguel Reale, «Posição de Cabral de Moncada no culturalismo jurídico», em *Nomos*, n.º 5-6, 1988.

revisão ou reponderação do seu pensamento, à luz dos seus fundamentais pressupostos neokantianos, vir afirmar que o termo «dimensão» e o conceito que com ele se designa, se são próprios para significar as realidades físico-matemáticas, são inadequados para expressar a essência de uma realidade tão subtil e polivalente como a do direito positivo. Moncada vai, porém, mais longe nesta final revisão crítica do seu pensamento anterior, sustentando agora que a pretensa tridimensionalidade dos objectos do reino do dever-ser é mais uma categoria do sujeito pensante do que do objecto pensado, possuindo, por isso, mais valor semântico do que ôntico-objectivo, o que equivale, claramente, a negar à noção de pluridimensionalidade do jurídico o conteúdo e sentido ontológico que, anteriormente, não hesitara em atribuir-lhe e a remetê-la para o estrito domínio gnosiológico.

Aspecto particularmente importante da investigação ontológico-jurídica de Cabral de Moncada é o respeitante às categorias ou determinações ônticas do direito positivo.

Sendo este concebido, no pensamento do nosso jusfilósofo, como a encarnação histórico-cultural do jurídico, a ideia de direito projectada no espírito objectivo, através de pensamentos de valores, de normas, de critérios de valoração e de preferências de interesses (1), o que o individualiza como objecto cultural e criação humana é, antes de mais, a *temporalidade* e a *historicidade*. Determinações ônticas fundamentais do direito positivo são, igualmente, a *imperatividade* e a *normatividade*, presentes já, aliás, no próprio conceito de direito de que partiu a reflexão gnosiológica de Moncada, agora, porém, eminentemente materiais e concretas e não já abstractas e formais, como ali acontecia. Outras características essenciais do direito positivo seriam ainda, segundo o mestre de Coimbra, a *validade* ou *eficácia* e a *vigência*, bem como a *obrigatoriedade moral* e a *coercibilidade* (2).

Consideração especial merecem estas duas últimas categorias ônticas do direito positivo apontadas por Cabral de Moncada. A *obrigatoriedade moral* de que fala o pensador refere-se à consciência da obrigatoriedade, ao reconhecimento do valor que implica o dever-ser e a conduta jurídica, ao necessário fundamento ético de todo o direito positivo. Quanto à *coercibilidade*, se não deve considerar-se da essência do direito enquanto ser ideal, não pode deixar de ter-se como seu elemento essencial quando analisado o direito de um prisma ontológico e não já gnosiológico. Adverte o pensador, no entanto, que falar-se em coercibilidade como determinação fundamental do direito não significa que ele seja apenas coacção, já que, por um lado, ele só eventualmente é coactivo e, por outro, o seu recurso à coacção

(1) Cf. «Dir. Positivo e ciência do dir.», em *Estudos*, cit., vol. I, p. 183, «Sobre epistemologia jurídica», idem, vol. II, p. 115 e *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, p. 111.

(2) *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, pp. 119 e segs.

se destina a evitar que o seu não acatamento espontâneo venha a provocar a ofensa dos direitos alheios ou a pôr gravemente em risco valores essenciais da ordem social (1), revelando-se, assim, neste ponto, Cabral de Moncada adepto da chamada doutrina do «mínimo ético», a qual representou também papel de relevo na solução que Moncada deu ao problema axiológico do direito e na atitude que tomou perante o jusnaturalismo.

Considerando que, na sua essência, o problema do Direito Natural mais não é do que uma projecção da ideia de Absoluto no campo da problemática da vida social, jurídica e política do homem, o pensador, de início, parecia entender que a moderna filosofia dos valores e a fenomenologia abriam caminho a uma superação do empirismo e do formalismo ético neokantiano, ao afirmarem não ser o homem quem faz ou inventa os valores ou estabelece a respectiva hierarquia, já que eles são algo de absoluto, que antecede o homem e é superior e anterior às contingências históricas, o que possibilitaria, então, pensar em renovados termos o Direito Natural.

Assim, nos anos imediatamente seguintes ao termo da Segunda Guerra Mundial, Moncada, ao mesmo tempo que admitia a objectividade do mundo axiológico e a sua independência da consciência do homem, entendia que o Direito Natural deixara de ser um problema metafísico, que pudesse ser solucionado por via dedutiva — como sempre o considerara a tradição filosófica ocidental — para passar a ser um problema ontológico e axiológico, cuja solução quedaria dependente não já de noções cosmológicas, teológicas ou antropológicas, mas do conhecimento da estrutura dos objectos e valores espirituais e das leis cujo acatamento possibilita a realização da justiça e do bem comum.

Mas se é verdade que o novo Direito Natural axiológico se funda, unicamente, na essência objectiva dos valores e não, *a priori*, no cosmos, na vontade divina ou na universalidade da razão, não pode ignorar-se, porém, que a historicidade do homem o impede de apreender um tipo paradigmático único, de valor absoluto e supratemporal, para qualquer lei positiva em concreto, pelo que apenas seria possível afirmar como primeiro princípio deste novo Direito Natural a personalidade humana individual e a sua liberdade (2).

A cada vez maior influência que na reflexão de Cabral de Moncada veio assumindo a sua insuperada raiz neo-kantiana acabou por conduzi-lo, posteriormente, a uma concepção meramente formal de um Direito Natural de conteúdo variável, próxima da de Rudolf Stammler.

---

(1) *Ibidem*, pp. 126-127.

(2) Cf. os ensaios «A caminho de um novo Dir. Natural» e «O problema do Direito Natural no pensamento contemporâneo», nos *Estudos Filosóficos e Históricos*.

Assim, no seu modo de o conceber, o Direito Natural não seria «um tipo único, natural e eterno, de instituições jurídicas, de contornos definidos ou de *conteúdo material* preciso, perfeitamente deduzível da razão e que se imponha ao legislador como modelo ou paradigma das suas construções normativas, válidas para todos os tempo e lugares», pois a razão, abstraindo das suas leis lógicas mais gerais, não é tão universal como se pensa, «nem a natureza das coisas, afora aquilo que o próprio espírito nestas imprime, condicionando a sua compreensão por parte dele, é tão constante e imutável como já se tem dito», como o prova a quase infinita diversidade de modos como, através da história, tem sido interpretada e compreendida.

O Direito Natural seria, então, constituído por um reduzido número de ideais éticos, de princípios morais de valor universal que existem *a priori* na consciência, e por aquela ideia e sentimento inato de justiça que sempre existiram e existirão no espírito humano e se revelam quando entre a realidade e aqueles ideais existe qualquer antagonismo. Estes ideais éticos, como o *neminem laedere*, o *pacta sunt servanda* e o *suum cuique tribuere*, sendo, no entanto, mais *formais* do que *materiais*, recebem, na sua projecção sobre a múltiplice diversidade da vida, conteúdos concretos diversos, originando vários «direitos naturais». O Direito Natural apresentar-se-ia, pois, não com um conteúdo único e fixo mas com um conteúdo material múltiplo e variável, de acordo com as diversas «situações» históricas.

Nesta essencial historicidade do Direito Natural encontrava o nosso jusfilósofo a razão de ser do relativismo do seu conteúdo, pois se a sua forma lhe é fornecida pelos valores espirituais *formais* — a cujo conhecimento o homem ascende ao elaborar racionalmente os dados obtidos vivencialmente, através da experiência axiológica — a sua *matéria* ou *conteúdo* é representado pelos valores vitais mais concretos, em especial pela ética e moral dominantes numa certa sociedade em determinada época. Se é, pois, à moral que o direito vai buscar o princípio ou o fundamento da sua obrigatoriedade, compreensível será, então, que os valores que a ele presidem venham a ser a ideia formal de justiça — entendida como proporção e igualdade, como ordem ideal e perfeita, inspirada no respeito pelos fins próprios de cada um e pelo fim universal de todos —, o respeito pela personalidade e a ideia, também formal, de mínimo ético [1].

O pensamento filosófico-jurídico de Cabral de Moncada, no seu desenvolvimento, ao longo de mais de três decénios, foi adquirindo cada vez maior coerência e unidade e superando algumas das mais graves dificuldades que se lhe haviam deparado, como a tentativa de conciliar um certo idealismo gnosiológico com o

[1] *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, pp 43-44 e 264 e segs. e *Lições de Direito Civil*, 2.ª ed., vol. I, Coimbra, 1954, pp. 27 e segs.

realismo crítico ontológico ou o relativo antagonismo existente entre a afirmação da objectividade dos valores como objectos ideais independentes da consciência e a historicidade radical do homem e da cultura. Ao retirar sentido ontológico à pluridimensionalidade do jurídico, que durante tanto tempo aceitara, e ao remetê-la ao puro domínio de categoria gnósica do sujeito e ao propugnar uma concepção do Direito Natural como uma forma cujo conteúdo vai sendo historicamente determinado em função dos diversos ideais éticos dominantes, o nosso jusfilósofo, numa opção final de tipo idealista e relativista, acabou por legar-nos uma visão filosófica do direito de incontestada coerência interna ([1]).

O reinício do ensino filosófico do direito, a partir de 1936, gerou um movimento de significativo interesse por esta disciplina, bem documentado por um conjunto desigual de estudos e ensaios aparecidos nos anos seguintes, revelando orientações que, em boa medida, anunciavam os rumos e tendências que, nas décadas subsequentes, viriam a definir o perfil da especulação portuguesa no domínio da filosofia jurídica e que iam do neokantismo e da fenomenologia, ao pensamento de inspiração existencial e ao neo-idealismo, sem esquecer a atenção também dedicada a alguns problemas e figuras de primeiro plano do pensamento jurídico do tempo ([2]).

Assim, na linha do neokantismo de Cabral de Moncada, o seu jovem discípulo Arnaldo de Brito Lhamas publicou, em 1939, um breve estudo intitulado *O Problema da Justiça* ([3]), no qual se ocupou da determinação do seu conceito formal.

Inspirando-se, visivelmente, no pensamento expresso por Del Vecchio na versão inicial do seu ensaio acerca de justiça (1923), sustenta Brito Lhamas que o primeiro objecto de conhecimento da consciência é o eu. A existência do eu e o seu conhecimento pressupõem, no entanto, a existência do não-eu. Sob o ponto de vista lógico, o conhecimento analisa-se, assim, através da relação «sujeito-objecto».

A consciência que se conhece como eu conhece-se também como querer, como eu que quer, tendo, necessariamente, esse querer como objecto o não-eu. Mas, para que aquilo que o eu quer seja realizável, é preciso que o não-eu também se apresente como um outro, que quer o mesmo que eu quero. Dado que o que-

---

([1]) Para maiores desenvolvimentos, ver A. Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, 1991, pp. 75-99.

([2]) Refiram-se, a este último propósito, o ensaio de António Ramos de Almeida sobre «A teoria pura do direito de Hans Kelsen», publicado no *Bol. Fac. Dir. Coimbra*, suplemento ao vol. xv, 1939, e o livro de Fernando Pinto Loureiro intitulado *Individualismo e Anti-Individualismo no Direito Privado*, Coimbra, 1940.

([3]) *Bol. Fac. Direito de Coimbra*, suplemento ao vol. xv, 1939. Cf. António José Brandão, «Três dissertações de filosofia jurídica», em *O Direito*, ano 72.º, n.º 10, 1940.

rer pressupõe liberdade na escolha e realização dos fins que o eu se propõe, o outro, sendo um não-eu que quer, tem também de ser livre.

Vistos os fins que o eu se propõe exclusivamente no âmbito do sujeito que quer, sobre tais fins apenas é possível emitir juízos de possibilidade intrínseca, relativos à sua possibilidade física ou ao seu valor moral, pois tais fins representam apenas uma emanação da personalidade do sujeito. Se, pelo contrário, olharmos os fins que o eu se propõe na sua realização, transcendendo a esfera do sujeito e projectando-se no campo do não-eu, onde vão produzir uma alteração, poderemos já emitir sobre tais fins juízos de possibilidade extrínseca, ou de justiça.

Para que esses fins sejam realizáveis é, porém, necessário que esse não-eu sobre que o sujeito pretende actuar também os queira, é preciso que exista uma coordenação entre os fins que o eu e o outro, ambos livres, se propõem.

Deste modo, a justiça apresentar-se-á como «uma ordenação, em que os fins de uma pessoa estão regulados de tal modo que a sua realização não implique para outra a impossibilidade de realizar igualmente os seus».

O conceito da justiça, é, assim, meramente formal, nada nos dizendo sobre o que é justo, já que, segundo o autor, no campo puramente racional, é inteiramente impossível dar ao conceito de justiça qualquer conteúdo de certeza objectiva.

Brito Lhamas reconhece, contudo, que todos temos um sentimento de justiça, prova evidente de que, na consciência dos homens, há uma essência comum e absoluta. Apreendendo essa essência, seria possível formular um certo número de princípios que constituiriam um conteúdo determinado e absoluto para a justiça, mas tais princípios não seriam susceptíveis de fundamentação. Com efeito, dos princípios compreendidos no conteúdo ideal da justiça apenas um, a liberdade, admite demonstração, pois ela é, simultaneamente, qualidade essencial da pessoa e pressuposto do conceito formal de justiça, pelo que está nela contida.

Encerrado na «prisão kantiana» e aceitando, por isso, como únicos órgãos do conhecimento a sensibilidade e a razão, concebida esta segundo o modelo teorético lógico-matemático, Brito Lhamas só conseguiu alcançar um conceito formal de justiça, não chegando a tratar do seu verdadeiro problema, o da justiça como valor, a que apenas pode conduzir o conhecimento de natureza intuitivo-emocional, como, desde Brentano, Max Scheler e N. Hartmann, o compreendeu o mais penetrante pensamento axiológico contemporâneo.

Consideravelmente mais elaborado e amadurecido era o esboço de concepção ético-fenomenológica do direito apresentado por Franz Paul Almeida Langhans (n. 1908) dois anos após a publicação do estudo de Brito Lhamas ([1]).

([1]) «Concepção fenomenológica do direito», na *Rev. Ordem dos Advogados*, ano I, n.º 2, 1941, recolhido em *Estudos de Direito*, Coimbra, 1957, agora com o título «Para uma concepção ética do direito».

O ponto de partida da reflexão de Almeida Langhans sobre o direito e a sua fenomenologia é a verificação de que as condições de existência dos homens os obrigam a reconhecer determinados princípios ou regras cujo respeito é indispensável para que se mantenha o equilíbrio necessário à vida individual e social.

As primeiras dessas regras são as normas éticas, que brotam directamente na consciência, indicando o comportamento interior e actuando no foro íntimo. Contudo, elas, só por si, são insuficientes para dirigir o comportamento humano, carecendo de ser completadas por outras que obriguem o homem quando aquelas não tenham força capaz de criar a convicção interior que conduza ao seu acatamento, designadamente nos casos em que a sua inobservância possa perturbar gravemente a vida social, a ponto de constituir uma ameaça às suas condições de existência ou ao seu equilíbrio. Quando tal aconteça, a norma, que, em si, é uma «expressão estática de princípios reguladores», tenderá a ser vivificada, fazendo surgir, assim, ao lado da regra ou do princípio ético, uma nova realidade normativa, o direito.

O mundo normativo é, no entanto, algo de genérico e abstracto, criado pelo espírito humano, que não coincide com a plural realidade dos casos da vida, pelo que a efectivação ou aplicação do direito envolve sempre, necessariamente, um processo ou uma actividade de ajustamento ou adequação da norma ao caso concreto que vem regular, o aferimento da avaliação ética consubstanciada na norma pelos elementos singulares fornecidos pelas condições e dados específicos do caso e do qual virá, então, a resultar o juízo sancionador, que, implicando um juízo de valor, a ele não se limita, já que envolve também um elemento correctivo no sentido do justo, uma relação de medida que é a equidade.

Assim, os elementos que, essencialmente, constituem o jurídico vêm a ser a *norma*, o *caso concreto* e a *equidade*, os quais são, por isso, também os dados com base nos quais se concebe e realiza a *justiça* como equilíbrio necessário à harmonia universal. Daqui resultaria, então, segundo Almeida Langhans, que seria na justiça, assim entendida, que se achava a essência pura do fenómeno jurídico e o fundamento do direito.

Sendo, pois, a justiça o fundamento do direito, a essência deste não se encontra no elemento sancionador ou coercivo, mas na sua função de reforçar a efectividade dos valores éticos indispensáveis à disciplina das relações humanas socialmente mais relevantes, o que justificará, então, a conclusão do jusfilósofo português de que «a fenomenologia do direito consiste na valorização jurídica que é uma valorização da valorização ética» ([1]).

É, igualmente, no âmbito da fenomenologia que, desde o início, se tem desenvolvido a valiosa e pessoal actividade especulativa de Eduardo Abranches de Soveral

([1]) Ensaio cit., nos *Estudos de Direito*, pp. 399-406.

(n. 1927), filósofo em cuja reflexão a ética tem ocupado um lugar de especial relevo e que dedicou ao estudo da justiça dois extensos ensaios ([1]).

Tendo sido discípulo de A. Miranda Barbosa (1916-1973), cuja obra especulativa, de certo modo, prolonga e completa, nomeadamente no plano ético, Eduardo Soveral pensa a justiça como valor, como a maioria dos seus imediatos antecessores portugueses.

Para o professor portuense, os valores, de sua natureza bipolares e hierarquizáveis, pertencem à esfera da afectividade, a qual, no seu modo de pensar, corresponde à mais funda revelação do ôntico. Adverte, no entanto, Eduardo Soveral que não há uma experiência axiológica *a priori*, anterior à fruição dos bens ou à realização dos actos valiosos, já que toda a experiência implica sempre um dado ou um acto, sendo, por isso, necessariamente, *a posteriori*. O que, em seu entender, possibilita a experiência axiológica é a existência, no que considera ser a indigência ôntica da subjectividade humana, de uma personalidade embrionária, caracterizada por uma sensibilidade axiológica própria, de que o desejo, na sua acepção mais pura, como conjunto de dinamismos psicofisiológicos, directamente decorre e pela qual é obscuramente orientado.

Embora pense que os valores se integram na esfera da afectividade e que a experiência axiológica radica na sensibilidade, o filósofo sustenta que isso não só não impede ou dificulta o seu tratamento racional como a sua conceptualização não carece nem exige uma lógica específica ou própria, do mesmo modo que a estrutura dos juízos valorativos não difere da dos juízos de facto.

No mundo axiológico, a justiça individualiza-se por ser o valor, ou o complexo de valores, que presidem a todas as relações intersubjectivas que visam, genericamente, a coexistência, e, no plano mais elevado, a entreajuda e a compreensão, quer tais relações se situem no domínio jurídico, político e social, quer digam respeito ao final plano teológico, em que Deus nos julgará com suma justiça.

Observa o filósofo — cuja atitude ético-axiológica se baseia num pensamento de Absoluto, de radicação teológica, marcado por fundo anseio religioso, na linha da nossa mais séria tradição filosófica — que a variedade histórica e doutrinária dos critérios de justiça não implica qualquer relativismo axiológico, pois que os valores em presença são sempre os mesmos e constantes, centrando-se as divergências em distintas vivências e em diferentes actos de justiça, resultantes da diversidade das instituições e enquadramentos sociais e da multiplicidade dos condicionalismos ideológicos e culturais.

([1]) «Sobre a racionalidade, a ética e o ser» e «Ensaio sobre a justiça», na 2.ª série da *Rev. Fac. Letras do Porto*, série de Filosofia, n.os 5-6, (1988-1989) e n.º 7, 1990, recolhidos no volume de *Ensaios sobre Ética*, Lisboa, 1993, pp. 117-194.

Deste modo, o conteúdo axiológico da justiça resulta da unificação, de acordo com uma estrutura objectiva e fixa de relações, de todos os valores em causa, no centro dos quais se encontram os correspondentes à liberdade.

Aceitando a distinção aristotélica entre a justiça distributiva, que consiste em tratar diferentemente cada um consoante os seus méritos, e a justiça comutativa, que preside aos contratos de troca de bens e serviços, Eduardo Soveral recorda que esta última implica partir de uma situação de liberdade para estabelecer uma condição de igualdade. Com efeito, a justiça comutativa apresenta como essenciais aspectos formais e axiológicos o respeitar a uma relação intersubjectiva em que existe uma inicial divergência de interesses que põe em jogo o reconhecimento do valor da liberdade, a instauração de uma situação de igualdade e a renúncia à violência e a correspondente descoberta dos valores sociais da paz. Daqui retira o filósofo a conclusão de que os actos sociais instauradores da justiça são os pactos e os contratos cujo objectivo é impedir, limitar ou legitimar a violência (1).

4. A perspectiva existencial

Mais importante, original e consequente do que as reflexões de Brito Lhamas e de F. Almeida Langhans se apresenta a especulação filosófico-jurídica empreendida, pela mesma época, por António José Brandão (1906-1984) e Delfim Santos (1907-1966).

Se bem que a parte mais significativa da obra do primeiro se situe no domínio da filosofia do direito, a sua reflexão não se quedou limitada a este sector de saber filosófico, pois se interessou igualmente pelas questões nucleares de filosofia e por temas de filosofia da cultura.

O pensamento de António José Brandão afirmou-se como um espiritualismo idealista, em que ser e razão reciprocamente se implicam e em que, por isso, toda a ontologia é também, necessariamente, ontognosiologia e em que a filosofia, como actividade da razão humana, é eminentemente relacional, criação espiritual de uma imagem do mundo, reflexão, no espelho da razão do ser que pensa, dos subtis liames que unem todos os seres e garantem a unidade cósmica. A filosofia é, assim, visão espiritual da verdade, ou seja, *teoria*, a qual, adverte o filósofo, não é apenas o acto de ver mas sim o acto de ver junto ao acto de dizer o visto, sendo a palavra que, como intermediário simbólico, assegura a relação entre o sujeito que vê e

(1) Cf., igualmente, *Imaginação e Finitude e Outros Ensaios*, Lisboa, 1999, pp. 101-105. Sobre este autor, ver A. Braz Teixeira, «As posições filosóficas de Eduardo de Soveral», na 2.ª série da *Rev. Fac. Letras do Porto*, série de Filosofia, n.º 14, 1997. Sobre E. Soveral, *vide* a Quarta parte, capítulo Dois-5, tomo 1, deste volume.

o sujeito visto. Daí que o filósofo não seja unicamente o amante da sabedoria humana e divina, mas também *filólogo*, amante de *logos*, do que há de comum em todos os seres e de que ele próprio participa.

A vida teorética é, assim, a vida em cujo decurso espírito, palavra e sentido tornam possível às coisas a revelação pela qual a própria vida alcança a via do ser ou da verdade. De igual modo, como expressão da busca da unidade essencial que tudo liga ou religa, vem a consubstanciar-se na ciência do ser enquanto ser ou ontologia que é, simultaneamente, ciência da verdade. Quanto a esta última, pensa o filósofo não dever ser ela entendida, à maneira heideggeriana, como mera desocultação do ser das coisas mediante a visão espiritual da ideia, pois consiste antes na convergência ou conformidade entre aquilo que o homem chega a pensar ou a conceber dos seres criados e o pensamento do ser divino criador, o qual é a fonte e o suporte da sua consistência.

Admitindo que, tanto no plano filosófico como no científico, só a luz da razão, segura apesar das suas intermitências, pode iluminar o pensamento humano na via do conhecimento, pelo que o que chamamos sobre-racional mais não é, efectivamente, do que o racional ou o racionalizável que a razão humana ainda não domina, António José Brandão entendia que a razão filosófica se nutre de experiência. Enquanto, porém, a razão científica se apoia num tipo único de experiência, cerrado e fragmentário, a razão filosófica alimenta-se da experiência plena do homem, tanto pessoal ou intelectual como empírica ou intuitiva, pelo que qualquer análise exclusivamente racional, que despreze ou ignore estas diversas e complementares formas da experiência humana, acaba por conduzir ao irracional.

Mas se a filosofia ou a teoria filosófica é a forma de relação que se estabelece entre as potências racionais da alma e o mundo circundante, carece, no seu discurso, de se deter no exame das aporias que obstam a essa relação, à adequação entre o espírito e os seres em que a verdade consiste. Assim, é sempre e necessariamente aporética, por envolver ou exigir o tratamento de aporias, cuja origem se encontra no desajustamento momentâneo entre o ser e a razão humana, quer porque esta é limitada e susceptível de erro, quer por, em determinado momento, o conhecimento teorético da realidade que o pensamento filosófico busca transcende a capacidade da razão que pensa.

Sendo a filosofia relação espiritual mediada pela palavra que busca o *logos* profundo que une os seres e liga o pensamento ao mundo a que o mesmo *logos* preside, o diálogo é o modo e o método da filosofia, enquanto forma de relação intersubjectiva através da qual o homem se procura a si mesmo no homem (1).

(1) Cf. *O Direito. Ensaio de Ontologia Jurídica*, Lisboa, 1942, pp. 2-7, «Sobre o problema do autoconhecimento», em *Atlântico*, Lisboa, 1948, e «Sobre a essência da conversa», em *Cidade Nova*, III Série, n.º 1, 1953.

Este modo de entender a filosofia, a sua natureza teorética, o seu radical anseio ontológico e o sentido e valor da relação entre a razão e a experiência humana, nas suas múltiplas formas, não poderiam deixar de projectar-se no domínio da filosofia jurídica, tal como António José Brandão a entende e pensa.

Com efeito, para o pensador, a filosofia do direito é, fundamentalmente, ontologia jurídica, ou seja, tentativa de responder à interrogação sobre o ser do direito e seus peculiares modos de ser, se bem que o seu problema filosófico primeiro seja o da justiça, enquanto valor que garante a imposição de outro valor, o próprio direito. Daí que recuse ou aparte, por falhas de rigor especulativo, aquelas formas de conceber a filosofia do direito que privilegiam, na sua reflexão, nexos ou relações em que o ser do direito permanece oculto ou incompletamente atendido, como as que centram a sua atenção nas relações entre a lei divina, a lei natural e a lei positiva ou entre a justiça e o direito positivo ([1]).

Mas se o problema filosófico do direito é a justiça, não se sabe, contudo, o que ela seja e daí o seu carácter problemático. Ignora-se o que é em si e até, propriamente, se possui ser-em-si. Ignorando o que seja a justiça, todos nós experimentamos, no entanto, o justo e o injusto e fazemos apreciações emocionais-intuitivas do justo e do injusto, sinal evidente de que existe algo, a justiça, contraposto à injustiça.

O homem refere o direito à justiça, não porque esta seja o valor ao serviço do qual está o direito, pois este é também um valor, já que possui a possibilidade, só dada aos valores, de tornar valiosas as matérias e as realidades que dele participam. Por outro lado, se a justiça fosse o valor para que tende o direito, seria, necessariamente, o seu fim; ora tal não é exacto, pois o verdadeiro fim do direito é o bem comum. O direito refere-se à justiça enquanto norma da acção humana — como tal deverá ser justo; sendo o seu fim próprio o bem comum, escolhe o valioso para a vida da comunidade.

O destinatário do bem comum é o homem que, como pessoa, é também portador de valores que lhe cumpre realizar, e, assim, se entre a visualização do bem comum representada pelo direito e o bem pessoal de certo homem houver qualquer divergência, tal direito aparecerá a esse homem como injusto.

A justiça apresenta-se, deste modo, como o valor moral de imposição de outro valor. As relações entre o direito e a justiça serão, assim, relações axiológicas, relações entre um valor imponível (o direito) e um valor que torna tal imposição possível e valiosa (a justiça).

Como as normas postuladas pelo valor direito têm de específico o serem protegidas e impostas pela força, isto faz com que seja necessário atender também

([1]) *Ibidem*, cap. I, art. 1.º, § 2.º e «Filosofia do direito como problema filosófico» (1948), no *Bol. Fac. Dir. Coimbra*, vol. XLVI, 1970.

ao valor inerente à sua imposição. O problema da filosofia do direito será, pois, o de saber como, através do homem, que é quem intui e realiza os valores, eles se articulam e relacionam.

A justiça, em si, é um valor mas os homens conseguem visualizar apenas normas de justiça que, sendo diferentes de época para época, não nos dizem o que é o valor, mas apenas que ele existe. Perante isto, não deve a filosofia do direito partir da ideia de que a justiça é um valor absoluto, nem tão-pouco identificá-la com qualquer das suas múltiplas visualizações históricas; o seu papel é o de procurar determinar o princípio ideal *a priori* de que ela depende.

Semelhante ao problema filosófico do direito é o problema filosófico da moral, pois, assim como o homem ignora o que sejam a justiça e a injustiça, ignora também o que são o bem e o mal. Os dois problemas estão ligados, dado que o direito assenta na moral, não sendo aquilo que é imposto sob a forma jurídica para realizar o bem comum senão o mínimo de moralidade exigido pelo espírito objectivo da comunidade ([1]).

A vida humana no mundo é um permanente encontrar-se com o ser, e neste encontro com ele, neste encará-lo e visualizá-lo, obtém o homem um conhecimento, ainda que incompleto e fragmentário, do ser-em-si, através do «automostrar-se» do ser, do seu «ser-para» o homem.

Também em relação ao direito, os seus diversos «ser-para nós» nos indicam algo sobre o seu ser-em-si, pelo que a investigação ontológica sobre o direito deverá ter em conta todos os seus modos de «auto-apresentação».

Na visualização temporal do valor jurídico e na consequente informação sobre o ser-em-si do direito como valor cabe papel fundamental à vivência jurídica e à criação legislativa.

O homem médio, através da consciência avaliadora, descobre a dimensão axiológica do direito, o valor jurídico e as dimensões ideais que postula. Mas, porque o homem pode também ser cego para os valores e porque os princípios axiológicos, sendo imperecíveis, são, no entanto, violáveis, impõe-se evitar a cegueira ou os equívocos da consciência avaliadora, bem como garantir a realização necessária do valor jurídico na vida. Para isso surge a positividade e a coacção. Mas isto não deve conduzir ao primado do positivo e do normativo, nem, tão-pouco, à supremacia da segurança sobre a justiça, pois uma segurança injusta não é segurança alguma. Por outro lado, é condenável o limitar ao legislador positivo a descoberta dos novos aspectos do valor jurídico, sacrificando à lei o direito costumeiro, bem como tentar abafar ou suprimir a consciência jurídica do homem médio.

([1]) *O Direito*, cap. I, art. I, § 2.º.

Enquanto a vivência jurídica deste é realizada de uma perspectiva pessoal, através de actos emotivo-intuitivos, a descoberta do direito pela criação legislativa realiza-se impessoalmente, através de actos meditativo-prospectivos, quando o governante tenta «descobrir» o futuro e, antecipando-se ao homem médio, discute e avalia os problemas nacionais à luz do bem comum e traça as directizes futuras. Enquanto o homem médio, descobrindo emocionalmente o valor, decide e actua segundo a lógica do sentimento, o legislador descobre-o após um raciocínio sobre os problemas nacionais e o «lastro ontológico» da sua descoberta é muito mais complexo do que o da vivência jurídica, pois compreende *ideias-normas*, *ideias-juízos de valor* e *ideias-figuras jurídicas*.

Tanto o legislador como o homem médio dirigem-se para o aspecto axiológico do direito; o jurisconsulto, pelo contrário, voltado para a ordem jurídica positiva e interessado, predominantemente, pela estrutura lógica da lei, procura conhecer, não já o ser-em-si transcendente do direito mas apenas a ordem jurídica, «o produto do conhecimento do Direito» (1).

O valor direito pertence à camada ôntica da espiritualidade, aquela que, «assentando no espírito de cada homem, se mostra nas relações intersubjectivas, se eleva acima delas, embora suportada por elas, e se prolonga ainda nas criações espirituais» (2). Não é a convivência dos homens que produz o direito, pois, sendo este um valor e não um fenómeno social, apenas serve de pretexto para o homem descobrir o direito e para o manter e transmitir.

O homem vive sempre integrado numa comunidade, é ela que lhe permite a plena realização do seu ser e dos seus valores. Mas realizando os seus valores, o homem concorre para a realização dos fins da comunidade a que pertence.

Tal acontece também em relação ao direito: a «comunidade jurídica», não sendo uma comunidade à parte dentro da comunidade nacional, representa «o resultado da institucionalização da ideia de bem comum na situação concreta criada pela sobrevivência histórica de um Povo» (3). Tendo como fim realizar o destino histórico desse Povo e, através dele, a qualidade de pessoa moral em cada um dos seus membros, serve-se do ordenamento jurídico positivo das acções humanas como meio para o atingir.

Se o direito for visto, não já como um valor, mas antes na sua dimensão normativa-objectiva, como resultado da concretização das normas ideais intuídas pelo homem, como direito objectivado, pertencerá então ao domínio da cultura, àquela parte da realidade «que o homem produz ou modela segundo as suas ideias».

(1) *Ibidem*, cap. III, art. 5.º, § 2.º.
(2) *Ibidem*, p. 223.
(3) *Ibidem*, p. 226.

Os produtos culturais, ao autonomizarem-se do espírito do criador pela fixação em algo que é estranho a esse espírito, ficam constituindo espírito morto, que só regressa à vida quando redescoberto pelo homem, pois ele é não só o criador como o destinatário da cultura, que apenas é por e para ele.

O direito objectivado não é apenas o direito positivo; é também o direito caduco, o direito já não vigente. Vigente e invigente são, assim, os dois modos de ser do direito objectivado, a que correspondem, respectivamente, as categorias ônticas validez e invalidez. *Vigência* e *validez* são, pois, dois conceitos distintos — ter validez é ter valor em si; vigorar é ter a força por si. A vigência respeita ao aspecto de imposição heterónoma da norma; a validez à referencialidade a um valor. A lei vigente vale apenas enquanto representa, sob a forma normativa, uma visualização do valor jurídico.

É à exegese que cabe harmonizar o sentido atribuível à norma e à sensibilidade jurídica dominante. Assim, é erro grosseiro reduzir a interpretação da lei a uma mera interpretação lógica, pois aquilo que o pensamento jurídico tem de lógico não se confunde com o que ele tem também de jurídico. A lógica deve ser utilizada na interpretação do direito tendo em vista «servir de instrumento à determinação do sentido jurídico do preceito e à sua ressurreição para a vida espiritual» ([1]).

A tarefa do intérprete deve consistir em procurar dar vida ao direito morto, ao conteúdo espiritual objectivado na lei, para o aplicar àquele caso concreto, de acordo com as exigências da sensibilidade jurídica dominante.

A interpretação será, assim, uma actualização do passado, uma harmonização entre o sentido conservado pelo direito legislado e o sentido que, segundo as exigências da vida jurídica da comunidade, tal direito deverá ter. Na consciência do intérprete encontram-se, pois, dois modos de ser do direito — o objectivo e vivo e o objectivado e morto.

Pressupondo a justiça a desigualdade e o direito a igualdade, aquela manifesta-se na vida da comunidade como «o valor da desigualdade que cada um deseja efectivar em si através da igualdade que torna todos solidários perante o Todo» ([2]). Sendo a justiça o valor de imposição do direito, na elaboração e na interpretação da lei deve ter-se sempre em conta a justiça e as ideias sobre ela que, em cada momento, fazem parte do espírito objectivo da comunidade nacional.

Vê-se, assim, que o direito apresenta três distintos modos de ser: *valor, espírito objectivado* em normas positivas e *espírito objectivo* de certa comunidade, a cada um deles correspondendo categorias ônticas próprias.

([1]) *Ibidem*, p. 234.
([2]) *Ibidem*.

Na sua dimensão axiológica, tais categorias serão ser-em-si incorpóreo, absolutidade, validez incondicionada, a-temporalidade, inespacialidade, omnipresença e polaridade necessária.

Como direito objectivo, as suas categorias são a temporalidade, espacialmente referida, a historicidade, a supra-existência, o carácter transpessoal, a mutabilidade, o poder de supra-enformação e a validez que tende para a positividade organizada.

O direito objectivado, destas categorias possui apenas o carácter transpessoal (1).

Ainda dentro da problemática da ontologia jurídica estudou António José Brandão o problema da vigência, como característica de um dos dois modos de ser do direito objectivado, o vigente, embora o seu estudo tenha um alcance maior, porquanto constitui uma verdadeira teoria geral da vigência.

Segundo o pensador, o conceito geral de vigência coincide com o conceito de época, dado que uma época não é senão um «sistema de vigências». Como tal, o direito positivo só como direito de certa época pode vigorar.

Direito vigente é aquele que, em certo momento, o espírito objectivo de uma comunidade reconhece como válido, e, como tal, vincula o seu espírito. O direito só é vigente quando «for sentido, recebido e vivido como a forma momentânea da sensibilidade jurídica»; o fundamento ontológico da sua vigência é «o espírito objectivo considerado na sua mutabilidade histórica». Desde que a «energia lógica do pensamento objectivado na lei» não tenha a possibilidade de «reconduzir à forma normativa da sensibilidade jurídica viva», o direito deixa de ser vigente (2).

A vigência realiza a coordenação do espírito objectivo com o espírito subjectivo. O legislador é condicionado pelo espírito objectivo da comunidade ao intuir aquilo que, em dado momento, é tido por juridicamente válido e, como tal, deve ser vigente; realiza, assim, no direito positivo, a cristalização histórica do espírito objectivo, aparecendo o ordenamento jurídico positivo, em cada momento da sua duração, «como a forma existencial que a comunidade nacional a si mesma se deu» (3). Por outro lado, a norma jurídica, sendo objectivação num texto de certo momento do espírito objectivo da comunidade nacional, é espírito morto que só readquire vida quando pensado pelo espírito subjectivo que «aprendeu a pensar o pensamento prescritivo» representado por ela. A interpretação da lei é, assim, elemento constitutivo da sua vigência, pois a lei só existe enquanto pensada, auto-reconhecida pela interpretação jurídica e compreendida.

Mas a norma jurídica só será vigente quando o espírito objectivo nela reflectido e nela descoberto pelo intérprete corresponder ao do momento da inter-

(1) *Ibidem*, pp. 243-244.
(2) *Vigência e Temporalidade do Direito*, Coimbra, 1943, p. 98.
(3) *Ibidem*, p. 104.

pretação, enquanto o espírito objectivo se auto-reconhece na interpretação. Só na medida em que o passado ainda é presente, enquanto o espírito objectivo é hoje semelhante ao que foi ontem, será a norma jurídica vigente, pois só assim a «forma» da sensibilidade jurídica representada pelo ordenamento jurídico pode servir a vida actual de tal sensibilidade (1).

António José Brandão, se não desempenhou o papel de precursor e se não exerceu a influência nem alcançou o prestígio cultural de Cabral de Moncada, foi, no entanto, no plano especulativo, um pensador mais original e mais completo do que ele. Na verdade, o modo como, na sua reflexão, surge colocado o problema da justiça, a investigação que realizou no domínio da ontologia jurídica e o alargamento do seu filosofar aos mais decisivos problemas filosóficos, nomeadamente antropológicos, conferem-lhe um lugar de indiscutível relevo no quadro do pensamento português de orientação existencial que, todavia, raras vezes lhe foi reconhecido (2).

Seu companheiro na via existencial da reflexão, Delfim Santos deteve também o seu pensamento, de dupla e complementar solicitação ontológica e antropológica, na consideração de aspectos essenciais da problemática filosófico-jurídica.

Discípulo de Leonardo Coimbra, cuja lição está bem patente na perspectiva a partir da qual enfrenta o real e na «dialéctica totalista» em que, desde a primeira hora, o seu pensamento se traduz e que o encontro posterior com N. Hartmann e Heidegger ajudará a aprofundar, sem qualquer desvio essencial do seu próprio caminho, Delfim Santos, porque identificava a filosofia com a ontologia e com a metafísica, era levado, coerentemente, a afirmar não haver, em sentido próprio, uma filosofia do direito, mas tão-só uma filosofia que tem por objecto a ideia de justiça e cuja elaboração é o direito, porquanto a ontologia do direito está na ideia de justiça e não no direito, que mais não é do que a logificação do justo.

Ao colocar nestes termos a problemática filosófico-jurídica, o pensador, do mesmo passo que estabelece uma essencial relação entre o direito e a justiça, aponta para um modo próprio de pensar o conceito de direito e as formas do seu conhecimento.

Para Delfim Santos, sendo o direito realidade radicalmente humana, porque criação do homem para regular a sua vida convivente, a determinação do respectivo conceito está estreitamente dependente da atitude que se tome perante o homem. Ora, à luz da sua concepção antropológica, incorrecta se lhe afigura a distinção tradicional entre o *direito natural* e o *direito positivo*, por diversas ordens de razões.

(1) *Ibidem*, pp. 109 e 112.

(2) Para maiores desenvolvimentos, ver A. Braz Teixeira «O pensamento filosófico-jurídico de António José Brandão», em *Nomos. Rev. Port. Fil. Dir. e do Est.*, n.os 5-6, Janeiro-Dezembro de 1988.

Antes de mais, a crise do conceito de natureza no pensamento contemporâneo e a consciência de que, tanto a chamada «natureza do homem», como o direito natural ou o direito positivo, são algo concebido pelo entendimento, são esquemas para facilitar a compreensão do homem e do seu direito, revelam o infundado da distinção ou contraposição entre o direito natural e o direito positivo.

Por outro lado, quer o direito natural quer o direito positivo exigem e apelam para o conceito de norma, concebendo-a ora como indicativa (o primeiro), ora como imperativa (o segundo), distinção que reputa incorrecta, porquanto a norma nunca é indicativa expressão do que é, mas sempre expressão imperativa do que deve ser. Mas se o conceito de norma não pode sustentar a distinção entre direito natural e direito positivo e se o natural e indicativo apenas pode atribuir-se à natureza e seus fenómenos, também a contraposição entre indicativo e imperativo, de base meramente gramatical, se mostra inadequada ao domínio próprio do direito, que é do comportamento humano nas suas formas típicas de relação com os outros.

Com efeito, a consideração da estrutura do comportamento humano na interferência intersubjectiva dos homens torna patente que a actividade humana é sempre *projectiva*, dirige-se a um fim, é cumprimento de uma ordem interior, tem como móbil sempre um *imperativo*, a que obedece, ou não obedece, neste último caso em função de outro imperativo menos hipotético.

O comportamento do homem, na sua vida de relação e nas suas formas de convivência, nunca é gratuitamente natural ou meramente indicativo, mas, pelo contrário, como expressão intransferível da existência, é sempre optativo, envolve sempre uma escolha do que melhor corresponde ao seu projecto existencial.

Assim, se, por um lado, o homem não é uma *substância* nem tem uma *natureza* que lhe seja previamente dada, se não *é* mas está *sendo*, elaborando imperativamente a sua *existência*, e se, por outro lado, o direito é sempre *impositivo* e só adquire sentido em relação com a noção de dever, isto é, com actos de seres livres e conscientes que sobre si possam exercer capacidade imperativa, exigindo, por isso, sempre a compreensão de deveres impostos pela consciência do homem a si próprio, não só todo o direito é, necessariamente, impositivo, como a coacção é elemento essencial do seu próprio conceito. Esta a razão por que lhe aparecia como infundada e carecida de sentido a distinção clássica entre o direito natural e o direito positivo (que o pensador tinha por baseada na identificação entre espírito e natureza), já que o direito só enquanto ordenação coactiva pode conceber-se.

O elemento coactivo ou compulsivo revela, porém, uma ideia transcendente ao direito, que o fundamenta: a justiça.

Havendo-se abeirado do pensamento kelseniano, que expressamente cita em apoio da sua recusa do direito natural e da sua afirmação da essencial coactividade

de todo o direito, a filosofia de Delfim Santos não se deixa, no entanto, enredar nas malhas do positivismo jurídico do autor da *Teoria Pura do Direito*, pois, embora claramente afirme que o direito, em si, não é justo nem injusto, não é moral nem imoral, nem tem como finalidade qualquer domínio transcendente ao homem, não deixa de notar, com igual firmeza, que o direito carece de buscar fora de si, na ideia de justiça, o seu fundamento.

Das três questões essenciais que a problemática da justiça suscita — que é, por que é e como é, ou sejam, a interrogação sobre o seu ser, o seu fundamento e a sua fenomenologia — apenas a primeira, que sobre as duas restantes tem primado, mereceu a atenção especulativa do filósofo.

Difícil não será concluir que a justiça não pertence à ordem das coisas nem à das ideias, devendo, então, concluir-se ser ela um valor. Se, porém, inquirirmos sobre o seu grau de realidade, verificaremos que a justiça não tem conteúdo positivo, já que nos surge na sua negação e se afirma como um *nada* de que, todavia, tudo depende. Efectivamente, só a injustiça revela a necessidade de justiça, só aquela tem realidade; a justiça procura-se unicamente por não existir, apenas enquanto não é, ou ainda não é, constitui móbil da acção, pois quando é, deixa de existir como móbil, como valor ou como ideia, isto é, quando existe não se manifesta como justiça. Deste modo, a justiça vem a ser um valor não objectivável, nem susceptível de determinação, que, por não ser, é o próprio acto de determinação do pensamento [1].

Porque a finalidade do direito é o homem em situação interferente com os outros homens, a formulação do direito e as formas que assume sempre pressupõem o homem e a sua estrutura psicológica, nelas se projectando os sucessivos modos como ele a si próprio se entende. Assim, a psicologia que subjaz ao movimento de codificação jurídica é a do mecanismo e do atomismo próprios do século XIX, o que explica o aspecto mecânico, isolado, intemporal dessa legislação, em que as leis são sempre expressão de médias mais ou menos estatísticas e que, consequentemente, só atingem o homem num nível a que ele não pertence.

Com efeito, ao adoptar, não fundamentos teóricos próprios — os únicos que lhe permitiriam adquirir o estatuto de verdadeira ciência — mas o modelo proposto pela física e pela matemática, o direito, ao ser pensado sob a forma de sistema de leis, que, em larga medida, procuraram imitar as leis físicas e seguir os modelos teoremáticos da ciência dos números, vem a tomar, inevitavelmente, a forma abstracta e a corresponder ao que no homem é geral ou medial e a diluir o concreto e o individual que são as características próprias da realidade humana.

[1] «Direito, Justiça e Liberdade» (1949), em *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, 1973, pp. 51-62.

Ora, não é nas ciências da natureza nem na geometrização do vital que pode buscar-se o adequado suporte para o direito e sua ciência, mas sim nas ciências do espírito, uma vez que se trata aqui de uma realidade radicalmente humana, que respeita ao comportamento do homem nas suas relações com os outros homens. Deste modo, o direito, para, por um lado, corresponder à realidade psicológica do homem e, por outro, para se autonomizar verdadeiramente como ciência, não pode continuar a basear-se na dedução, na indução ou na análise e a ser entendido como um simples jogo lógico, devendo converter-se em *casuística* ou ciência de casos, trocando o abstracto do sistema pelo concreto humano.

A noção de *caso*, que Delfim Santos propõe passe a constituir o cerne do direito, corresponde à noção filosófica de situação em que se baseia a sua antropologia de claro recorte existencial. Na verdade, se homem e situação formam um todo indissolúvel, já que aquele é o que esta permite que ele seja, sendo nele fundamental não o próprio homem mas a situação que o leva a ser como é, não só cada situação determina sempre outra situação, como o homem, enquanto ser livre, é um centro de determinação imprevisível. Daí que o direito não deva pretender submeter o homem a um critério de determinação previsível e necessária e que o jurista tenha de trocar a lógica rígida, intelectual e necessária, carecida de sentido normativo, pela consideração do caso concreto e da situação em que o homem se encontra sujeito ao direito [1].

Quando Delfim Santos deu adequada e sóbria expressão literária a esta sua visão do direito e da justiça as suas ideias não foram devidamente atendidas nem por juristas nem por filósofos, pois, nessa época, o ambiente cultural português encontrava-se ainda fortemente marcado por um entendimento legalista, formalista e positivista do mundo do direito, apesar da renovação que Cabral de Moncada e António José Brandão estavam então operando na nossa reflexão filosófico-jurídica.

Hoje, porém, que o pensamento tópico e a nova retórica impuseram uma diversa concepção da razão jurídica e um novo modo de entender a realidade e o papel criador da interpretação-aplicação do direito, e que os caminhos abertos à antropologia metafísica pelo pensamento existencial tornaram patentes as aporias do jusnaturalismo e vieram colocar em diferentes termos as relações entre a justiça e a liberdade, a actualidade, o significado e o valor da reflexão de Delfim Santos tornaram-se evidentes, fazendo dele um dos mais lúcidos precursores dos caminhos actuais da reflexão filosófico-jurídica [2].

---

[1] «Psicologia e direito» (1948), em *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, 1977, pp 11-19.

[2] Para maiores desenvolvimentos, ver A. Braz Teixeira «Direito e justiça no pensamento de Delfim Santos», em *Análise*, n.º 13, 1989. Sobre D. Santos, *vide* a Quarta parte, capítulo Três-3, tomo 1, deste volume.

5. Os rumos do idealismo e da dialéctica

Outra das mais significativas orientações da filosofia jurídica portuguesa do século XX foi a que se desenvolveu a partir de uma reflexão pessoal e livre sobre a filosofia hegeliana e de uma renovada consideração do idealismo.

O primeiro autor que se inscreveu nesta corrente foi Afonso Queiró (1914--1995), um dos primeiros discípulos de Cabral de Moncada, e o qual encontrou nas tendências axiológicas do neokantismo culturalista, que, como vimos, profundamente marcou o mestre, e no neo-idealismo as bases inspiradoras do seu pensamento filosófico-jurídico.

Admitindo, como Cabral de Moncada, que os problemas fundamentais da filosofia do direito eram o *gnosiológico*, o *ontológico* e o *axiológico* (1), Queiró partia, sob o ponto de vista gnosiológico, da aceitação de uma «consciência transcendente» capaz de determinar o seu objecto próprio e aceitava uma *lógica prática* que permitiria a investigação teórica de leis e valores superiores, *a priori* (mas repletos de conteúdo), ideias, «ideais», de acordo com os quais deveriam ser regidos os actos humanos, de uma forma objectiva e universal (2).

No campo ontológico, perfilhava Afonso Queiró uma concepção pluralista do ser e a ideia da cognoscibilidade dos entes não sensíveis, ao mesmo tempo que tinha por infundadas as antinomias valor-realidade, dever-ser-ser, ideia-natureza, sustentando que os valores estão imanentes na realidade, o dever-ser no ser, não sendo a natureza mais do que um momento da Ideia, do Espírito, no seu devir. Assim, o espírito viveria em cada momento histórico na realidade social, sendo «*espírito objectivo*, espírito concreto, ordem concreta e imanente» (3).

Por seu turno, os valores, que têm assento na consciência individual, não tendo, porém, carácter ontológico mas simples existência axiológica, pelo que valem mas não são, constituiriam uma «unidade metafísica perfeita», uma como que divindade imanente. Sendo absolutos, não admitem qualquer hierarquia, vivem em harmonia, interpenetram-se e constituem *um* só valor, formado pelos valores éticos, estéticos e teoréticos, e, contra o que pretendia o relativismo axiológico neokantiano que Moncada perfilhava, são susceptíveis de um conhecimento objectivo (4).

Destes pressupostos filosóficos gerais concluía, então, Afonso Queiró que, ontologicamente, o direito era um momento da realidade, a realidade que tem dentro de si a sua medida, a sua lei, e, como expressão da ordem concreta, é, simultaneamente, ser e dever-ser, positividade e normatividade, realidade e ideia,

(1) «Ciência do Direito e filosofia do Direito», no *Bol. Fac. Dir. Coimbra*, vol. XVIII, 1942.
(2) «Os fins do Estado», no *Bol. Fac. Dir. Coimbra*, supl. vol. XV, 1938.
(3) «Ciência do direito e filosofia do direito», cit.
(4) «Os fins do Estado» *loc. cit.*, pp. 20, 42 e segs.

unidade vital em que cada um dos membros está ligado aos restantes, formando com eles uma totalidade orgânica e dinâmica, que, mais do que um mero conjunto de normas, «é a normatividade imanente nas várias instituições ou ordens concretas» (1).

O ordinalismo concreto perfilhado pelo professor de Coimbra levava-o, coerentemente, a rejeitar o legalismo positivista e a sustentar que o direito se não limitava à lei, que era apenas o «direito formado», ao lado do qual se encontra o «direito não formado», constituído pela «ideia viva da comunidade popular em geral, ou a sua consubstanciação numa ordem limitada e restrita». Deste modo, uma ontologia jurídica que procurasse compreender plena e integralmente a realidade do direito não poderia deixar de considerar, com idêntica atenção, estas duas formas ou estes dois modos de ser do direito.

Uma ontologia jurídica deste tipo implicaria ou exigiria uma teoria do conhecimento jurídico diversa da geralmente adoptada pelas concepções normativistas, estáticas e abstractas do direito, pois teria, agora, necessariamente, que ter em conta aqueles dois diferentes e complementares modos de ser da realidade jurídica. Assim, sempre que a lei não regula a relação em causa ou quando a aplicação da lei leve a resultados contrários à ideia da «ordem concreta» deve o juiz recorrer à ideia dominante nessa «ordem», ao direito não formado, para integrar a lacuna ou para corrigir a lei. Com efeito, segundo Queiró, à nova gnosiologia competiria descobrir a essência do direito, da ordem concreta ou instituição em que se integra certa relação da vida, e que permitiria a interpretação ou a correcção do regime dessa relação. Para isso teria de se servir de uma nova lógica do concreto, ou *Wesensschau*, que, reduzindo as antinomias do pensamento abstracto através do método dialéctico, revelaria ao intérprete a essência do direito.

Também a construção e a sistematização teriam que realizar-se por modos diferentes dos usados pelo pensamento normativista. Os conceitos abstractos, adequados para exprimir uma concepção do direito também abstracta e normativista, seriam incapazes de exprimir uma verdadeira «ordem concreta», devendo, por isso, os novos conceitos ser concretos, e dar «a visão unitária e essencial da disciplina interna das relações de um certo tipo, ou seja, a expressão da sua própria função social». Sendo de menor extensão, poderiam exprimir aquilo que os conceitos abstractos esqueciam: o essencial concreto e a sua função em relação ao todo. Estes conceitos de «tipos concretos», não sendo generalizadores, não deixavam, no entanto, de ser gerais, pois eram a «expressão de um certo número de relações que *essencialmente* têm a mesma função social e, portanto, vivem da substância da mesma "ordem" ou instituição». A sistematização do direito realizar-se-ia através do

(1) *O Poder Discricionário na Administração*, 2.ª ed., Coimbra, pp. 8 e 37.

agrupamento dos «tipos» em «séries», construídas «através da comparação dos tipos na sua função social unitária».

Tanto a interpretação do direito como a sua construção e sistematização dependem de uma ontologia e axiologia jurídicas, pelo que toda a ciência do direito pressupõe o conhecimento da essência e fins do direito vigente, bem como da filosofia e da política que estes revelam. Uma das tarefas fundamentais do jusfilósofo deveria ser, pois, a de revelar qual a «concepção-da-vida» implícita no direito positivo, qual a filosofia *no* direito, sendo esta a sua função prática essencial ([1]).

Igualmente discípulo de Cabral de Moncada, mas de uma geração seguinte à de Afonso Queiró e dotado de uma capacidade especulativa assinalavelmente mais sólida do que a deste, bem documentada na já relativamente vasta obra filosófica que realizou e que não se limitou ao domínio filosófico-jurídico ([2]), António José de Brito (n. 1927) afasta-se decididamente do pensamento do mestre comum, em aspectos essenciais, a começar, desde logo, pelo modo de entender o problema da filosofia do direito.

Com efeito, concordando embora com Moncada em que a filosofia jurídica é verdadeira e própria filosofia e não teoria geral do direito, António José de Brito recusa a divisão tripartida daquela disciplina filosófica que ele adoptava e Afonso Queiró igualmente perfilhava, por pensar que a ontologia contém já, necessariamente, a axiologia e a gnosiologia, uma vez que o estudo do ser não poderá nunca deixar de lado o ser do conhecimento e o dos valores, visto que uma ontologia que se constrói como ontologia é um conhecimento que se pretende válido. Por idêntica razão, também a gnosiologia envolve as outras duas disciplinas filosóficas, pois estuda o que é e o que vale o conhecimento, assim como a axiologia não poderá deixar de tratar do ser dos valores e do respectivo conhecimento. Consequentemente, a problemática da filosofia do direito não poderá deixar de ser unitária e não tripartida ([3]).

Para o pensador de *Razão e Dialéctica*, a filosofia tem como ponto de partida a interrogação acerca do fundamento radical ou primeiro, porquanto ela é, acima de tudo e antes de mais, actividade de fundamentação.

Ora, tal fundamento só poderá encontrar-se em algo que, segundo o professor portuense, possa ser afirmado como *insuperável*, por se apresentar, simultaneamente, como inegável, indubitável, insusceptível de ser «colocado entre parên-

([1]) «Ciência do direito e filosofia do direito», cit. Para maiores desenvolvimentos, ver A. Braz Teixeira, *A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual*, Lisboa, 1959, pp. 33-37.

([2]) *Nota sobre o Conceito de Soberania*, Braga, 1959, *Estudos de Filosofia*, Lisboa, 1962, *O Problema da Filosofia do Direito*, Porto, 1966, *Le point de départ de la philosophie et son développement dialectique*, Montpellier, 1979, *Para Uma Filosofia*, 1986, *Razão e Dialéctica*, Lisboa, 1994, *Introdução à Filosofia do Direito*, Porto, 1995, *Valor e Realidade*, Lisboa, 1999.

([3]) *O Problema da Filosofia do Direito*, pp. 19 e segs.

teses», por ser autodemonstrado, unidade na diversidade, quer como desenvolvimento lógico quer como dialéctica entre opostos.

Esta caracterização do insuperável permite ao jusfilósofo concluir que ele não é, nem pode ser, o ser, a linguagem, o *cogito*, o pensamento impessoal, a pergunta, o princípio da não-contradição, a experiência ou a evidência, levando-o a afirmar que ele é pensamento e acção e vontade universal, ou seja, o valor (1). Deste modo, este será, necessariamente, uno e absoluto, o que implica, então, segundo António José de Brito, a recusa tanto do pluralismo como do relativismo axiológicos. Por outro lado, sendo o valor vontade unificadora e universal, encontra-se em íntima relação com o dever-ser.

Daqui resultará, pois, que a substância do direito, tal como a da moral, é a realização do dever ser assente no valor. Mas se o direito é o dever ser inerente ao valor, a receber realização ou positivação e não toda e qualquer positividade posta por uma qualquer força social, como pretendem as correntes do pensamento jurídico de feição positivista, terá forçosamente que concluir-se que é o seu conteúdo axiológico que define a juridicidade do direito ou a exclui.

Duas importantes consequências fluem, assim, deste modo de atender o direito proposto pelo jusfilósofo idealista: por um lado, a de que existe unidade entre o direito e a moral, o que, tal como acontecia também com as posições de Moncada e Brandão, aproxima significativamente o seu pensamento da doutrina do «mínimo ético», acolhido, anteriormente no mundo de língua portuguesa, por Dias Ferreira e Farias Brito; por outro, que, como ele próprio reconhece, o seu pensamento vem a adquirir, de certo modo, uma configuração jusnaturalista, se bem que de um jusnaturalismo *sui generis* (2).

Pensando A. J. Brito que o direito é a realização do valor como dever-ser, aquele não poderá deixar de ser concebido como constituindo uma ordem. Efectivamente, porque a ideia de direito e o seu dever ser assentam na vontade universal que constitui o valor, a respectiva efectivação não poderá deixar de surgir como ordem verdadeiramente concreta, pois aquela mais não será, então, do que a estabilização e a objectivação da unidade universal das vontades individuais.

Não deixa, no entanto, o jusfilósofo de observar que esta ordem é concreta porque é unidade da diferença objectivada e a unidade na diferença é o concreto. É esta sua natureza de ordem concreta assim definida ou concebida que explica que possa ter por instrumento tanto a decisão como a norma, consoante as exigên-

(1) *Razão e Dialéctica*, pp. 9-57 e *Introdução à Filosofia do Direito*, caps. I e II.

(2) *Introdução à Filosofia do Direito*, caps. IV e V. Cf. também os ensaios «Da obrigatoriedade do direito positivo» e «Breves reflexões sobre o Direito Natural», em *Nomos Rev. Port. Fil. Dir. Est*, n.os 3-4, Janeiro-Dezembro de 1987, e n.º 7, Janeiro-Junho de 1987, respectivamente.

cias da sua onticidade. Na verdade, tanto pode, por decisão, formular normas abstractas, como tomar decisões com base em normas anteriormente estabelecidas, desde que quer umas quer outras estejam ao serviço da ordem concreta, o mesmo é dizer, da realização do universal e do valor ([1]).

O pensamento filosófico-jurídico de A. J. Brito, se o levara já a afirmar a unidade entre direito e moral, condu-lo, igualmente, a admitir, agora, a identidade entre direito e Estado, ao sustentar que este é, também, como aquele, a realização do valor, sendo, por isso, acima de tudo, ambos eticidade em luta com a não eticidade e não empiricidade ([2]).

Foi, igualmente, no quadro mais vasto de uma reflexão filosófica em que ocupam lugar dominante as questões gnosiológicas, antropológicas e éticas que tanto Augusto Saraiva (1900-1975) como Orlando Vitorino (n. 1922) reflectiram sobre alguns problemas nucleares da filosofia jurídica.

De acordo com o pensamento do primeiro, de expressão aforística e feição agnóstica, e em que é reconhecível a lição de Leonardo Coimbra, de que foi discípulo na Faculdade de Letras do Porto, a verdade situa-se no Absoluto, sendo, por isso, para o homem, um limite, um puro possível, do que resultará, então, que a primordial função do conhecimento não seja buscá-la mas tornar o real inteligível.

Nada, porém, pode ser conhecido directamente, pois o acto de conhecimento supõe a irredutível distinção do sujeito e do objecto, uma vez que não é dado ao sujeito conhecer o objecto no objecto nem fora do sujeito. Deste modo, todo o conhecimento é dialéctico, é conhecimento de uma relação, envolve o diálogo do ideal e do real.

Mas se a imediata função da actividade cognoscente é tornar o real inteligível por uma progressiva assimilação do sujeito e do objecto, o critério dessa inteligibilidade não pode deixar de ser o do acordo e da universal coerência, que vise consegui-la através de uma dialéctica integrativa do pensamento e da acção, do universo e do homem.

Assim, no pensamento de Augusto Saraiva, a inteligibilidade vem a postular a unidade essencial do Ser e a identidade ideal do ser e do conhecer, em que a dualidade sujeito-objecto vem a radicar numa unidade transcendental.

Embora a inteligibilidade não seja a verdade ou toda a verdade, tem-na por limite e participa dela. Por seu turno, a busca da verdade consiste em pôr os princípios de acordo com o real, a totalidade da experiência de acordo com a razão, num processo criador e libertador em que uma e outra se integram e mutuamente se acrescentam, e que o filósofo, na esteira do seu mestre Leonardo Coimbra,

([1]) *Introdução à Filosofia do Direito*, pp. 297-298.

([2]) *Ibidem*, cap. VII, em especial pp. 335-337. Cf., igualmente, *Nota sobre o Conceito de Soberania*.

denomina *razão experimental*. Aqui se funda a sua conclusão de que o método adequado ao conhecimento e à sua estrutura dialéctica é o da razão experimental, a que corresponde uma atitude filosófica ideo-realista.

O pensamento filosófico de Augusto Saraiva é de evidente radicação antropológica, o que o leva a sustentar, por um lado, que a dialéctica do ideal e do real, base do ideo-realismo que propugna, é a dialéctica do homem com os seus limites, e, por outro, que na raiz de tudo, tudo depende do homem, que é a única fonte de todos os valores.

Mas porque o seu idealismo considera a realidade como um devir, acolhe a noção de um universo fluente e aberto e atribui decisiva importância e primordial lugar ao conceito de progresso e de evolução criadora e libertadora.

É neste contexto que deve ser integrada e terá de ser compreendida a concepção da justiça proposta por Augusto Saraiva, tal como as de A. J. Brandão e Delfim Santos, de carácter axiológico.

Assim, para o discreto pensador, a justiça não seria uma ideia cujo conteúdo pudesse ser determinado *a priori*, mas constituiria, antes, uma tendência, um valor, um sentido de vida, em que o critério deveria ser «o mais positivo possível», «o máximo de coerência moral». Advertia, porém, Augusto Saraiva que os valores, longe de serem realidades transcendentes, anteriores e alheias a qualquer grupo humano ou a qualquer comunidade, revestiriam a natureza de criações colectivas, pois o homem era «fonte de todos os valores», os quais brotam ou emanam da natureza humana e, nessa medida, são susceptíveis de ser apreendidos por todos.

Deste imanentismo axiológico, formalista e relativista, resultava, então, que a justiça deveria ser compreendida como um conceito aberto e em devir, sem conteúdo fixo e permanente, que serviria de referência à vida, evoluindo com ela. Esse conceito era, para Augusto Saraiva, o de «uma identidade ideal que referencia e mede uma diversidade real», que era o fim da liberdade e a sua expressão moral, sendo, assim, a liberdade a potência de que a justiça era o acto, a matéria de que a justiça era a forma. De igual modo, se só a liberdade, como expressão normal do ser, tornaria a justiça possível, também só na justiça seria dado à liberdade encontrar o seu estado de vivo e dinâmico equilíbrio. Mas tal como a liberdade, enquanto faculdade de conceber fins e poder de utilizar meios, é uma possibilidade nunca plenamente actualizada ou realizada, também a justiça se apresenta como algo inacessível, como meta sempre inatingível, limite ideal, que se persegue infindavelmente.

A expressão formal da justiça é a lei, sua única expressão formal possível, mas sempre inadequada e abstracta, por sacrificar, necessariamente, a singularidade do caso à universalidade da regra. A lei, enquanto absoluto e produto do «pensar em extensão», é sempre inadequada em relação ao caso concreto, que é «compreensão»

e relativo. A norma situa-se, portanto, entre o «pensar em compreensão» e o «pensar em extensão», tirando do primeiro a «aplicabilidade» e do segundo a «obrigatoriedade».

Daqui resulta que, à face do absoluto, é mais difícil aplicar a lei do que fazê-la. Aplicar a lei é colocar-se exactamente no «ponto óptimo» de inadequação que toda a lei traz em si. E colocar-se naquele «ponto óptimo» é tratar os homens segundo o seu «dever-ser», pois ninguém «deve» senão o que «pode» e ninguém pode senão o que «é». Toda a norma é, assim, virtualmente, a «expressão do possível», que só nessa medida será, simultaneamente, obrigatória e exequível, pelo que a realizável justiça não estará, então, na lei, mas na sua aplicação.

Há, porém, entre a identidade ideal que é a justiça e a diversidade real que ela referencia e mede, um terceiro termo, perpetuamente móvel, que oscila entre aquilo que o real comporta e admite e o que o ideal prescreve e exige: a equidade ([1]).

Também para Orlando Vitorino (n. 1922), pensador cuja filosofia se reconhece tributária do magistério directo de Álvaro Ribeiro (1905-1981) e de José Marinho (1904-1975), como Augusto Saraiva, discípulos de Leonardo Coimbra, a consideração especulativa do direito e da justiça tem uma irrecusável base antropológica e se apresenta indissociável do pensamento sobre a liberdade.

Partindo de uma concepção antropológica segundo a qual o destino e a natureza do homem é a felicidade e o bem, Orlando Vitorino reconhece, no entanto, ser inegável a existência do mal, que é exclusivo do mundo humano, pois não existe na natureza. Se, no entanto, o mal existe no mundo do homem, não é inerente à sua própria essência, já que não só ele é alheio à origem do mal como o seu agir é guiado por uma finalidade de bem, o que o leva, então, a concluir que, quando da acção humana resulta o mal é porque algo se interpôs entre o fim pretendido pelo homem (o bem) e o meio que promove esta mesma acção. O mal sendo, assim, um factor que contraria a felicidade humana e se opõe à evolução do homem, é algo contrário ao bem em geral, é uma determinação ou categoria do mundo humano e, como tal, inerente à realidade que o homem vive e pensa, que, todavia, não pode ser explicado nem pelas vias científicas nem pelas da revelação, pelo que constitui um mistério. O filósofo sustenta, por isso, que não é possível estudar a origem do mal e explicar a sua realidade mas apenas a sua fenomenologia, as suas manifestações entre as categorias do mundo do homem, tendo em conta as suas implicações teológicas, a sua origem misteriosa e os misteriosos nexos que possibilitam a sua interferência no mundo humano ([2]).

([1]) *Reflexões sobre o Homem*, vol. I, Porto, pp. 157 e 219-229. Cf. A. Braz Teixeira, *A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual*, pp. 69-74.

([2]) *A Fenomenologia do Mal*, Lisboa, 1970.

Tendo dedicado particular atenção ao direito, cujo entendimento ou última raiz considera ser indissociável do mal, Orlando Vitorino pensa que aquele consiste num sistema de formas articuladas em sistema, por dedução de três princípios, a verdade, a justiça e a liberdade. A forma jurídica, que constitui a união indivisa de três elementos (ela mesma enquanto forma, o significado e o conteúdo), tem o seu princípio na liberdade. Esta não deve procurar-se na realidade exterior nem na íntima subjectividade, pois não se encontra na acção nem na vontade mas no espírito, pelo que é a razão que a garante e é no conhecimento que ela se manifesta. Assim, a liberdade é não só princípio mas elemento principial do espírito, de que a razão é o elemento real ([1]).

No que respeita à justiça, o filósofo não só pensa dever ela ser entendida não como valor mas como princípio, ou seja, como algo que, não sendo entitativo, de nada depende, como recusa a concepção que vê na igualdade o critério ou a forma da justiça.

Com efeito, se, de acordo com a lição platónico-aristotélica, a justiça consiste em dar a cada um o que lhe pertence, sendo a justiça absoluta o justo proporcionado ao mérito, não pode deixar de referir-se ao que, em cada indivíduo, há de mais radical, inalienável e próprio e de vir, por isso, a traduzir-se no reconhecimento, na afirmação ou na expressão da singularidade de cada homem.

Deste modo, como já Augusto Saraiva o proclamara, a justiça torna-se um sequaz da liberdade, na sua realização ou na sua efectivação, assim como o seu domínio é, não o da igualdade, como pretende o pensamento que confunde ou identifica a propriedade com a apropriação e a justiça com a igual distribuição ou repartição de bens materiais, mas o da infindável desigualdade.

Na verdade, na filosofia de Orlando Vitorino, a propriedade não se identifica com a apropriação, não devendo, por isso, pensar-se em relação com a justiça, pois, por um lado, a liberdade é propriedade do homem, é, até, a sua mais radical propriedade, e, por outro, a propriedade é efectivação da liberdade.

Por seu turno, o dar a cada um o que lhe pertence, que é o em que a justiça consiste, não pode entender-se como dar a todos o mesmo nem como dividir igualmente, pela infinita desigualdade de todos, um todo que, por sua vez, é composto por uma multiplicidade, também infinita, de partes entre si desiguais. Eis porque para o arguto e penetrante filósofo português, a justiça, longe de se poder fundar na igualdade ou encontrar nela o seu critério ou a sua forma, é, necessariamente, o domínio da desigualdade sem fim, dado serem desiguais as coisas que pertencem ao homem, desiguais os homens a quem as coisas perten-

([1]) «Sobre a liberdade», in *Ensaio sobre a Liberdade*, de J. Stuart Mill, Lisboa, 1964, e «O raciocínio da injustiça», na *Rev. Ordem Advogados*, ano 37, Lisboa, 1977, pp. 355-373.

cem e desiguais, ainda, as relações que se estabelecem entre os homens e as coisas ([1]).

Ao recusar que a igualdade possa ser considerada como critério da justiça, o pensamento filosófico de Orlando Vitorino vem a coincidir com o que, sobre o mesmo problema, o seu mestre Álvaro Ribeiro formulara e desenvolvera na sua fundamental obra antropológica *A Razão Animada*.

Considerando a justiça na sua relação filosófica com o direito, o filósofo portuense sustenta que este deve ser entendido como um conjunto de princípios racionais que se aplicam na rectificação das actividades humanas.

Assim, enquanto o propósito do legislador é a rectificação legislativa da desordem da actividade humana, a definição do que deve ser recto ou direito, ao jurista, que interpreta as leis, compete «discernir o ideal ético cuja normatividade foi garantida pela lógica formal», pois, ao formular o direito, o Estado define valores, estabelece a sua doutrina acerca do que é verdadeiro, belo e bom, substitui o arbítrio subjectivo pela garantia objectiva, adopta uma filosofia e postula uma ontologia. O juiz, por seu lado, «define o que é devido, ou dever, segundo prévia lei que estabeleceu o direito ou rectidão, no domínio particular da querela». A sentença resulta da relacionação do que foi dito anteriormente pelo legislador, isto é, o predicado, com os sujeitos partes no processo.

O direito, que só se efectiva quando imanente da consciência humana, é, em sua expressão geométrica, «apenas o momento matemático em que a liberdade se integra na mais alta realidade da justiça», pois as leis sociais dependem das leis divinas, o direito da justiça, o positivo do normativo.

A justiça encontra-se ligada directamente à verdade, dado ser o «conjunto das leis divinas ou, por outras palavras, o reino de Deus». Deste modo, para Álvaro Ribeiro, o direito não é mais do que um esforço constante e sempre imperfeito de imitar a justiça, de passar da potência ao acto e do acto à perfeição. A realização humana da justiça é, porém, inatingível, porque a justiça, enquanto lei divina, transcende o espaço e o tempo em que o homem está situado e no qual e para o qual o direito é formulado e aplicado.

Daí que a justiça não se confunda nem se identifique com a legalidade, nem deva tomar como critério a igualdade, uma vez que a carência de amor difere de homem para homem.

A justiça depende da ética, pois é crueldade punir vícios humanos contra os quais não tenha havido advertência prévia mediante um sistema de educação que exalte as virtudes opostas. Para Álvaro Ribeiro, a justiça dependia, assim, da

([1]) *Introdução Filosófica à Filosofia do Direito de Hegel*, Lisboa, 1961, *Refutação da Filosofia Triunfante*, Lisboa, 1976, pp. 177-192 e 239, e «O raciocínio da injustiça», cit.

caridade e da misericórdia, de acordo com o princípio da individuação e da liberdade do ser espiritual. Esta a razão por que as leis não escritas, ou ainda não escritas, deviam prevalecer e ter prioridade lógica sobre as leis escritas, a justiça sobre o direito (1).

6. O personalismo jurídico

Após a aparente pausa reflexiva da década de 50, em que a produção teórica no domínio filosófico-jurídico registou uma evidente quebra, em comparação com o que ocorrera no decénio anterior, os anos 60 representaram, de novo, um momento de particular relevância no desenvolvimento da especulação contemporânea portuguesa sobre o direito, com a revelação de uma nova geração de jusfilósofos, fruto do fecundo magistério de Cabral de Moncada e que, nas primeiras publicações de João Baptista Machado, António Castanheira Neves e António José de Brito, prolongava, renovava e enriquecia a herança especulativa da geração anterior e afirmava uma nova maneira de considerar a problemática relativa à determinação do sentido e valor do direito e aos modos e formas da razão jurídica.

Embora alguns anos mais velho do que estes três especulativos, Manuel Gomes da Silva acompanhou-os no esforço para pensar o direito numa perspectiva filosófica que recusava os acanhados limites do normativismo positivista, que, pela mesma época, apresentava novo vigor, através de Kelsen, Hart e Bobbio, a que viera juntar-se a voz de Alf Ross.

O professor da Faculdade de Direito de Lisboa, cuja sólida obra científica anterior e cujo magistério claramente se distinguiam no panorama jurídico português pela criadora originalidade das doutrinas que propunha e por uma exigência de fundamentação a que procurava responder, através de uma pessoal reflexão, de declarada matriz tomista, publicou em 1964, um extenso *Esboço de uma Concepção Personalista do Direito* (2), que teve a sua motivação ou origem imediata nas reflexões que lhe suscitou o problema da utilização do cadáver humano para fins terapêuticos e científicos, como, no seu subtítulo, desde logo se evidencia.

---

(1) *A Arte de Filosofar*, Lisboa, 1955, pp. 114 e 237, e *A Razão Animada*, Lisboa, 1957, pp. 285-299. Cfr. A. Braz Teixeira, «A filosofia criacionista de Álvaro Ribeiro» na *Rev. Port. Fil.*, tomo XLVIII, Abril-Junho de 1992, pp. 263-296, recolhido em *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, 1993, pp. 199-231. Sobre A. Ribeiro, *vide* a Segunda parte, capítulo Dois, tomo 1, deste volume.

(2) Publicado nos vols. XVII e XVIII da *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, 1964, e em separata.

Tomando como implícita referência o conhecido ensaio de Carl Schmitt, divulgado, entre nós ([1]), no início dos anos 50, mas atribuindo-lhe uma dimensão simultaneamente científica e filosófica, M. Gomes da Silva, no seu ensaio, marca, desde o início, a sua clara oposição tanto ao *normativismo* como ao *decisionismo*, aos quais contrapõe o que denomina «concepção personalista do direito», que se apresenta como uma forma particular de *ordinalismo*, mais próxima das propostas institucionalistas de Hauriou ou de Renard do que da doutrina de Santi Romano ou do «ordinalismo concreto» teorizado pelo mestre germânico.

Para M. Gomes da Silva, a raiz da oposição àquelas outras duas concepções jurídicas encontrava-se em que, enquanto elas entendem o direito como algo de artificial e extrínseco ao homem, no seu pessoal modo de considerá-lo, aquele lhe aparecia, pelo contrário, como um elemento intrinsecamente constitutivo da essência humana ([2]).

Com efeito, enquanto as doutrinas normativistas e decisionistas concentravam a sua atenção teórica em aspectos periféricos e não essenciais do direito, como os poderes, os direitos ou as relações jurídicas, noções de carácter eminentemente formal, deduzindo depois delas as noções centrais, como as de pessoa ou de capacidade que, assim, quedavam, inevitavelmente, circunscritas ao domínio formal e esvaziadas de qualquer conteúdo material, na concepção personalista, que propunha, o direito era visto como uma realidade essencial privativa do homem como ente singular e autónomo, racional e livre, destinado a um fim transcendente, necessário e permanente.

Sendo o direito inerente à pessoa humana, e não algo exterior e extrínseco, o seu fim teria, necessariamente, de ser o do próprio homem, do que decorreriam, então, duas decisivas consequências: a de que ao direito cabe ser um meio para garantir a realização do fim transcendente do homem e a de que o desenvolvimento do direito, como ordem e como doutrina, tem de fundar-se na noção principial de *pessoa humana*, não como realidade abstracta mas como ser real e concreto, como ente individual racional e livre, destinado a um fim transcendente, estando-lhe vedado, por isso, quer o recusar a personalidade do homem e a sua dignidade, quer o atribuí-la a entes que não sejam pessoas, pois, sempre que o faça, não será verdadeiro direito, mas *torto* ([3]).

Destinando-se a orientar a vida humana, o direito tem como função definir o que o homem pode fazer ou não no exercício da sua *autonomia*, ou seja, reconhecer-lhe o *poder* ou *faculdade moral* de agir ou não agir e impor-lhe a *necessidade ra-*

([1]) «Sobre as três modalidades científicas do pensamento jurídico» (1934), no *Boletim do Ministério da Justiça*, n.os 26 e 27, Lisboa, 1951.

([2]) *Ob. e loc. cits.*, vol. XVIII, p. 71.

([3]) *Ibidem*, pp. 87-98.

cional de agir ou não agir, de modo a que o exercício daquela autonomia seja conforme ao seu fim transcendente, impondo-lhe o *dever* de agir ou não agir por determinada forma.

Tal não significa, porém, que, como pretendem o normativismo e o positivismo jurídico, o direito se limite a atribuir *poderes* e a impor *deveres*. Com efeito, se, contra o formalismo abstracto que caracteriza estas correntes do pensamento jurídico, deve reconhecer-se que a realidade jurídica, em si mesma, é concreta, pois o direito é um elemento estruturante da personalidade e esta, sendo a realização de uma essência comum numa existência singular e concreta, é também concreta, cabe ter igualmente em conta que este carácter concreto do direito não o liberta da lei geral nem exclui a sua necessária e essencial fundamentação na lei natural, fonte da sua validade e do seu ser direito.

Assim, embora se realize em concreto e só em concreto exista em acto, o direito não actua com base em caprichos ou opiniões subjectivas ou na apreciação ética das situações individuais e singulares, sem ter em consideração quaisquer outros juízos ou critérios valorativos, mas sim de acordo com regras racionais, de valor geral ou até universal (direito natural), que constituem formas do *justo concreto*.

O direito vem, então, a ser constituído por três elementos essenciais: por um lado, a «*ordem jurídica objectiva*» ou «*abstracta*», correspondente às leis ou regras gerais ou universais; por outro, a «*ordem jurídica subjectiva*», resultante da relação concreta da «ordem jurídica objectiva» com as situações por ela enformadas; por outro lado ainda, a *vida jurídica*, enquanto «esforço constante da ordem jurídica objectiva para enformar a subjectiva, por meio do impulso dos factos para tal previstos e da reacção contra o torto» (1).

A consideração ontológica do direito revela dois tipos fundamentais de situações — as de *autonomia* e as de *cooperação* —, correspondentes a dois aspectos distintos da personalidade. O primeiro é constituído pelas situações que visam enquadrar a *autonomia* radical da pessoa, tais como os chamados direitos de personalidade e os direitos reais, que têm em vista garantir ao homem «a fruição das próprias faculdades e o exercício efectivo do senhorio sobre o mundo exterior». Diferentemente, o segundo baseia-se na colaboração do homem com os outros homens, apresentando duas categorias essenciais, os *contratos* e as *comunidades* (2).

Deste modo, as situações jurídicas apresentam três fundamentais modos de ser, de complexidade crescente, correspondentes, respectivamente, aos *direitos*

(1) *Ibidem*, pp. 96-106.
(2) *Ibidem*, pp. 115-119.

subjectivos, às *relações jurídicas* e às *comunidades*. As segundas abrangem direitos subjectivos e as terceiras compreendem direitos subjectivos e relações jurídicas especiais, bem como outras figuras híbridas ou anómalas. «São as situações destes vários tipos que servem de centros nos quais se concretizam as normas jurídicas abstractas e através dos quais se opera a apreciação e qualificação dos actos humanos, para o efeito de se definirem os poderes e deveres, nas suas diversas modalidades.» (1)

É, igualmente, de carácter personalista e também de clara filiação tomista a reflexão filosófico-jurídica de Mário Bigotte Chorão (n. 1931), autor para quem o direito deve ser concebido como uma realidade cultural que se individualiza por ser uma «ordenação da vida social segundo a justiça».

Desenvolvendo e explicitando o conceito assim definido, nota o pensador que o direito, ontologicamente considerado, encontra a sua razão constitutiva fundamental na estrutura ontológica do homem, o que explicaria, então, a sua essencial dimensão axiológica, de cariz jusnaturalista e personalista, a qual, no entanto, não esgotaria a plena realidade do jurídico, porquanto este se apresenta como tridimensional, sendo *facto*, *valor* e *norma* elementos que, como ensina Miguel Reale, jusfilósofo cuja doutrina Bigotte Chorão aqui expressamente acolhe, nele se correlacionam dialecticamente, numa unidade integrante (2).

Daquele conceito de direito decorre, por um lado, que a justiça é o fim do direito ou o seu valor essencial e, por outro, que o fundamento deste se encontra na natureza humana. A primeira destas conclusões não pode fazer esquecer, no entanto, segundo o pensador, que, ao lado da justiça, outros valores jurídicos fundamentais existem e outros fins essenciais o direito prossegue. Com efeito, uma teoria integral do direito deve, necessariamente, ter em conta o decisivo papel que, na vida jurídica, representa a equidade, bem como a função de garantia da segurança que o direito desempenha, cumprindo, todavia, ter sempre presente que, no plano axiológico, esta última se encontra sempre numa posição subordinada relativamente à justiça.

Outra importante consequência lógica de um conceito pluralista, personalista e axiológico do direito deste tipo seria a recusa da sua definição em função da coercibilidade, a qual é aqui entendida, não como algo que seja da essência do jurídico, mas como simples instrumento da respectiva eficácia (3).

(1) *Ibidem*, p. 119.
(2) *Introdução do Direito*, vol. I, *O Conceito de Direito*, Coimbra, 1988, pp. 55 e segs.
(3) *Ob. e vol. cits.*, pp. 118 e segs.

7. Entre a superação do positivismo e o desconforto com o direito natural tradicional

Na escola de Coimbra (assim designada mais por comodidade e estilo geral não-positivista que por homologia e direcção única do pensamento), a tese a negar, de que muitas das reflexões antitéticas partem, e que, como espectro, ensombra algumas outras, é ainda a de Hans Kelsen (1). Excelente ponto de partida, aliás, porque no terçar armas com o normativismo lógico se aquilatam virtuosismos superadores e negadores do positivismo jurídico. Primeiro paradoxo, que afinal o não é: a menos positivista e mais filosofante das escolas não prescinde da explicitação dos seus adversários teóricos. Escassos três anos volvidos sobre a reintrodução da disciplina de Filosofia do Direito em Coimbra (a título experimental), com Cabral de Moncada, sairia a lume uma primeira dissertação dialogando com o mestre de Viena (2). E em 1976, a tradução da segunda edição da *Reine Rechtslehre* (datada de apenas dezasseis anos antes) contava já com quatro edições: um notável *record* entre nós.

Será assim também que, partindo de Kelsen (e havendo sido o seu tradutor) (3), começando por esgrimir idealmente com ele (não falamos no plano cronológico, mas na marca indelével das prioridades do espírito), João Baptista Machado (1927--1991) virá a desenvolver um pensamento todo perpassado de angústias legitimadoras, como que numa consciência latejante do paraíso perdido da *Grundnorm* que nunca o seria, afinal.

Um pensamento que obviamente recusa o positivismo jurídico num fôlego filosófico de muito mais vastas vistas e alturas, mas que lhe não infirma, quiçá por amor de um certo tipo de rigorismo racionalista e cientista, todas as premissas epistemológicas nem todas as decorrências metodológicas.

(1) Aliás, a presença de Kelsen como ponto de partida e objecto de crítica acabará por ser uma constante («ponto de referência crítica quase obrigatório» lhe chama Braz Teixeira) da própria superação do positivismo, não se restringindo a autores de formação coimbrã Cf. *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, p. 55.

(2) António Ramos de Almeida, *A Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen*, Coimbra, 1939.

(3) Baptista Machado é o tradutor de Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito*, 4.ª ed. port., Coimbra, Arménio Amado, 1976, e também de Hans Kelsen, *A Justiça e o Direito Natural*, 2.ª ed, Coimbra, Arménio Amado, 1979, trabalho para que redigiu uma importante *Nota Preambular*. Cf. ainda, especialmente, João Baptista Machado, *Do Formalismo Kelseniano e da «Cientificidade» do Conhecimento Jurídico*, Coimbra, 1963, e «O Sistema Jurídico e a Teoria de Kelsen», na *Revista da Faculdade de Direito de Lisboa*, vol. XXVI, 1985. Mas não apenas estes textos. O problema está esparso e latente na demais obra.

Alma atormentada, como que sentindo *na carne* a densidade e a agudeza dos problemas que levantava (e por isso atenta tanto às novidades jusfilosóficas da Alemanha ou das ciências naturais, ou da Antropologia, ou da Filosofia hodierna como ao legado dos clássicos, e mesmo ao legado tomista em particular), João Baptista Machado procura na sua obra um testemunho de «verdade» sobre o direito. O que faz dele, em certo sentido, um iconoclasta, embora a sua relativa celebridade de hoje venha alijando a carga «subversiva» do seu pensamento, no tempo em que foi elaborado, e o perigo efectivo para as concepções puramente políticas, estadualistas e normativistas que continua ainda constituindo.

Mas, infelizmente, o que tende a restar de Baptista Machado para a esmagadora maioria dos que hoje o estudam é a parte menos inovadora da sua obra, ou seja, aquela em que, sacrificando aos deuses implacáveis do didactismo, se propôs sintetizar rudimentos da velha introdução positivista ao Direito, nomeadamente na exposição das linhas gerais do sistema jurídico, interpretação e aplicação da lei, etc., que em pouco dialogam com o restante do seu pensamento.

Apesar de tudo, um dos aspectos mais retidos e vulgarizados deste é o da associação que foi fazendo entre antropologia, existencialismo e direito, desde o estudo homónimo até às suas lições na Universidade Católica, de que resultaria o conhecido manual *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador* ([1]).

Seguindo a pista das fontes de autores como Maihofer e Fechner, embrenhar-se-ia, debatendo-se com o problema do direito natural e da natureza ou essência humanas, pelos dados da antropologia e das ciências naturais conexas, que cotejaria com o existencialismo em moda nesses anos sessenta ([2]). E acabaria por se fascinar com a ideia de que o homem é um ser prematuro, um «quase aborto», que pela suma inespecificidade dos seus instintos (ao contrário do que acontece com os animais, por alguns tidos como paradigma de «normalidade» zoológica) é inelutavelmente *zoon politikon*, cria instituições, entre as quais o direito. E, nessa carapaça cultural de artefactos, a juridicidade pouco parece ter a ver com uma natureza prévia, dada (e classicamente tida como normativa) e que, conforme dizem os ventos existencialistas, na verdade não existe, dado o facto (sociológico, antropológico...) da plasticidade do homem, da sua abertura ao mundo, da sua interacção com

([1]) *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador*, Coimbra, Almedina, 1982, com diversas reimpressões.

([2]) O estudo fundamental em que se faz eco destas preocupações é João Baptista Machado, «Antropologia, Existencialismo e Direito. Reflexões sobre o discurso jurídico», in *Revista de Direito e de Estudos Sociais*, vols. XI e XII, 1965. Mas também há importantes alusões (estruturantes mesmo da obra) em idem, «Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador», cit., máx. pp. 7 e segs.

a circunstância. O direito, se (como ensina na introdução ao direito, contra os legalistas) não é pura coacção ou facto do mais forte, não prescinde todavia da força, que legitima e regula. Mas fá-lo enquanto novo artefacto cultural e não decorrência das essências: é discurso, e discurso legitimador.

No fundo, Baptista Machado poderia ter dado mais um salto teórico que a sua visão implicaria: é que, sendo texto mítico, legitimador, o direito é ritual (1).

Entretando, na sua lucidez por vezes amarga, estava perfeitamente persuadido de que o problema da *Reine Rechtslehre* é irrefutável e que as tentativas de superação do relativismo não são mais que tentativas. Donde o salto para um novo continente da filosofia jurídica: passando do entendimento do direito como legitimação para a sua conclusão lógica, o estudo do direito como texto de persuasão. E daí a hermenêutica e a retórica, e, desde logo, a preocupação pelo «discurso jurídico» (2).

O que pode em todo este desafio quedar do Direito Natural, cuja sobrevivência sempre esteve consciente de estar sendo posta em causa, será pouco mais que o nome, a menos que o autor o tivesse redimido pela dialéctica, como outros viriam a fazer. Mas aí terá sucedido um fenómeno simétrico ao ocorrido com o didactismo das primeiras noções de direito, e Baptista Machado preferirá falar de um novo direito natural (3), em que alguns poderão sem dúvida vislumbrar algum vinho velho (e finíssimo) em odres categoriais-verbais novos.

Quando o ouvimos falar de uma comunidade comunicativa baseada em consenso social, erradamente o associaríamos, sem mais, à mescla corrente de Habermas, Luhmann e Rawls, cuja fama, entre nós, apenas viu despontar. Na verdade, por detrás e por baixo desses elementos linguístico-sociais (que constituem a epiderme do problema) encontram-se pressupostos suprapositivos, dados inafastáveis que, assim, bem podem ser tidos como uma «nova» (porque reencontrada, ainda que sob outro olhar) natureza.

A compatibilização entre as referidas posições existencialistas, o antropologismo, a perspectiva retórica e legitimadora do direito e a salvação *in extremis* de um Direito Natural, ainda que em vestes novas, é, assim, algo que só uma conceptualização complexa e um discurso subtil podem conseguir.

---

(1) Discutindo esta questão em diálogo com o autor, já o nosso «Mito e Constitucionalismo. Perspectiva Conceitual e Histórica», Separata do Suplemento ao *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, vol. XXXIII, Coimbra, 1990, pp. 47 e segs.

(2) «Sobre o Discurso Jurídico», Coimbra, 1965. Prefácio à ed. port. de *Introdução ao Pensamento Jurídico*, de Karl Engish, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

(3) Cf., antes de mais, quanto aos pressupostos, *Existencialismo, Antropologia e Direito*, cit.; idem, *Nota Preambular a A Justiça e o Direito Natural*, cit. E, por último, *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador*, cit., máx. pp. 293 e segs., especialmente pp. 296 e segs.

Figura emblemática da Filosofia do Direito na Faculdade de Direito de Coimbra, António Castanheira Neves (n. 1929) não circunscreveu o seu magistério a um conventículo de iniciados, nem sequer à cadeira do último ano da licenciatura (por vezes optativa, por vezes alternativa, mercê das vicissitudes dos *curricula*). Graças a uma regência de vários anos na cadeira de Introdução ao Estudo do Direito ([1]), sucessivas levas de juristas se iniciariam verdadeiramente no direito pensado. Uma concepção do direito servida por uma pena infatigável, uma vastidão enciclopédica de leituras, e um verbo inquieto e problematizante, em que o rigor vai de par com a sensibilidade humanística e a inquietação frente aos desafios do tempo presente.

A primeira coisa que se aprende com Castanheira Neves é que «há mais mundos», e que os temas da cultura, tal como as realidades da agricultura, têm um tempo sazonado para germinar. Os seus estudos abrem horizontes para muitos quadrantes, quer pelo diálogo directo e explícito quer pela abundância de sugestões, ainda que apenas mobilizadas por uma simples intertextualidade alusiva. E, por outro lado, o jurista é ensinado a não ter pressa, e a pensar os problemas, a analisar-lhes os contornos e as implicações, a sopesar, a ponderar.

Longe de se encerrar numa torre de marfim que a cátedra poderia quiçá propiciar, Castanheira Neves preocupou-se, sentiu-se interpelado por questões envolventes bem reais e bem práticas. Texto a ler e a reler sempre é o seu *A Revolução e o Direito* ([2]), em que o observador atento da realidade toma distância crítica e teorizadora, motivado pelos acontecimentos políticos então em curso. Recordem-se ainda as suas considerações (ainda que mais distanciadas) sobre o direito à greve ([3]), e ainda a sua relevantíssima intervenção no problema dos assentos.

Aliás, a concepção filosófica de Castanheira Neves parte da sociedade, da ordem social, para a ordem jurídica, e não deixa de, escrupulosamente, apartar o que é questão-de-facto do que se traduz em questão-de-direito. Esta sensibilidade não sociologista ao social será solidária do seu interesse pela crise do homem, a crise da cultura, a crise do pensamento e a crise da escola e da Universidade.

Citem-se sobretudo os estudos em que reflecte, numa tensão humanística profunda, de preocupação e interrogação personalistas (alguns dirão prosopológicas, para evitar confusões), sobre as dramáticas mutações do nosso tempo de técnica, de consumo, de maquinismo, de reificação..., tais como *A Imagem do*

([1]) *Curso de Introdução ao Estudo do Direito*, Coimbra, 1971, 72 (policop.); *Introdução ao Estudo do Direito*, nova versão, Coimbra, s/d.

([2]) *A Revolução e o Direito. A situação actual da crise e o sentido no actual processo revolucionário*, separata de *Revista da Ordem dos Advogados*, 1976, hoje in *Digesta*, I, cit., pp. 51 e segs.

([3]) «Considerações a propósito do Direito à Greve», in *Digesta*, II, cit., pp. 429 e segs.

Homem no Universo Prático e *O Direito Como Alternativa Humana* ([1]). Procurando o lugar e o papel que o direito e o jurista ainda possam ter e desempenhar (veja-se, por exemplo, *O Papel do Jurista no Nosso Tempo* ([2])).

Não defende (nem se defende) o autor (n')um céu dos conceitos. Pelo contrário: as suas preocupações metodológicas atestam-no. Ninguém, como ele, entre nós escreveu tanto e tão profundamente sobre a interpretação, sobre as fontes do direito, sobre as escolas metodológico-jurídicas ([3]), e o seu estudo de síntese de metodologia do direito, primeiro volume dos *Studia Iuridica*, prestigiada colecção da sua Faculdade, é exemplar na abrangência, na clareza e na concisão ([4]).

Não é um metodologismo vazio de intenções filosóficas, sinuosamente transviado por desígnios políticos ([5]), como os de tantos, o que o anima. Trata-se, ao invés, da coerente linha de investigação de quem de algum modo afirma, frente ao positivismo legalista (e não esquecendo o inevitável diálogo com Kelsen, decerto o mais ambicioso e esclarecido dos legalistas, e por isso o mais sedutor ([6])), uma alternativa fundada num princípio normativo, atento à consciência axiológico-jurídica e à consciência jurídica geral da sociedade, mas em que avulta a ideia de justiça ([7]) e, obviamente, uma atenção ao problema emergente da justiça ou injustiça da lei. E de quem, perante o normativismo, assume uma atitude que diríamos *judicialista*, isto é, que remete para o juiz a função principal e a principal responsabilidade de entre os actores da justiça.

E o que é de salientar é a perfeita harmonização entre os postulados filosóficos e as propostas metodológicas. Apenas se podendo lamentar que não tenha chegado o tempo para a elaboração (neste tempo de epítomes) da síntese didáctica ao nível

---

([1]) Todos recolhidos hoje em *Digesta*, I, Coimbra, Coimbra Editora, 1995, respectivamente pp 314 e segs. e 287 e segs.

([2]) «O Papel do Jurista no Nosso Tempo», *in Digesta*, I, cit., pp. 9 e segs.

([3]) Cf., *v.g.*, «Fontes do Direito», «O Actual Problema Metodológico da Realização do Direito», «Método Jurídico», «Interpretação Jurídica», «Escola da Exegese», «Escola do Direito Livre», «Escola Histórica do Direito», «Jurisprudência dos Interesses», hoje todos in *Digesta*, II, cit., ou «O Actual Problema Metodológico da Interpretação Jurídica», in *Revista de Legislação e Jurisprudência*.

([4]) *Metodologia Jurídica. Problemas Fundamentais*, Coimbra, Studia Iuridica/Coimbra Editora, 1993.

([5]) Cf. «A Redução Política do Pensamento Metodológico-Jurídico», in *Boletim da Faculdade de Direito*, «Estudos de Homenagem ao Prof. Doutor Afonso Queiró», hoje in *Digesta*, II, cit., pp. 379 e segs.

([6]) Designadamente, de forma expressa, «A Unidade do sistema jurídico: seu problema e seu sentido (Diálogo com Kelsen)», in *Boletim da Faculdade de Direito*, «Estudos de Homenagem ao Prof. Teixeira Ribeiro», II, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1979, pp. 73 e segs., hoje in *Digesta*, II, cit., pp. 109 e segs.

([7]) Cf., essencialmente, «Justiça e Direito», hoje in *Digesta*, I, cit., pp. 241 e segs.

da necessária divulgação (mesmo entre os juristas práticos). Mas pode dizer-se que esta não compete ao criador, mas apenas aos epígonos. Que venham eles!

Já, porém, ao nível das reflexões concretas em diversos temas filosóficos de plúrimos ramos do direito, o autor nos tem brindado com atentos e documentados estudos, que ombreiam com a sua reflexão mais «pura» ou «fundamental», mostrando, mais uma vez, que o capaz da melhor prática é o senhor de uma boa teoria. Recordemos alguns ecos escritos dessa preocupação, como os seus comentários ao *Estudo sobre a Responsabilidade Civil*, de Guilherme Moreira, e o estudo sobre o *Princípio da Legalidade Criminal*, ou a parte da sua tese de Doutoramento (*Questão-de-facto Questão-de-direito...* [1]) sobre a discricionariedade [2].

É já numa clave pós-existencialista, a que não será alheia uma inspiração cristã (outra palavra tornada equívoca) de fundo, esclarecida e matizada com muitas leituras e muitos legados, que Castanheira Neves reflecte.

A justiça, mais que critério de validade ou validação do Direito, é o seu princípio constitutivo, quer numa dimensão entitativa (constituinte e ontológica), quer (o que tem relevância epistémica fundamental e decorrências metodológicas nada descuráveis) numa dimensão cognoscitiva. E concomitantemente essa justiça, ao contrário de um direito natural de um jusnaturalismo a que já se chamou, com propriedade, «positivista», é um contínuo constituir-se e refazer-se, uma verdadeira *constans et perpetua voluntas* [3].

Especialmente nos seus escritos mais recentes, o mestre de Coimbra (que continua escrevendo umas muito esperadas lições de filosofia jurídica) tem reflectido sobre o futuro (ou o já presente) do direito.

O destino do homem e o destino do direito encontram-se associados e solidários. E, contra a rotina embotadora da consciência dos que têm o direito como um dado, e ao arrepio dos que, arcaicamente, o vêem ainda apenas como dominação, Castanheira Neves revela-nos o que deveria ser uma evidência, mas de modo nenhum o é: é que o direito é apenas uma das possíveis alternativas de convivência humana (e nem toda, nem em todas as dimensões, obviamente), frente a outras possíveis. Outras alternativas que aí estão, e que, em grande medida, já substituem o direito.

De algum modo na escola de Coimbra se fecha um ciclo: se nos anos 60 o homem só e perdido do existencialismo e depois o homem morto do estruturalis-

[1] «Questão de Facto — Questão de Direito ou o problema metodológico da juridicidade (Ensaio de uma reposição crítica)», I, *A Crise*, Coimbra, 1967.

[2] *Digesta*, I, cit., respectivamente pp. 475 e segs. (responsabilidade), pp. 349 e segs. (legalidade), pp. 531 e segs. (discricionariedade).

[3] Cf. a interpretação convergente de António Braz Teixeira, «A Teoria da Justiça na Filosofia Portuguesa Actual», in *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, máx. pp. 85 e segs.; idem, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa, ICALP, 1983, pp. 138-139.

mo acabavam por ter consciência da falibilidade e pequenez de um direito passado a direito humano, talvez *demasiado humano*, e se isso transformara o direito de conformador em conformado, agora, no dobrar do século e do milénio, sem se prescindir dessa sensibilidade, é um novo problema que nos convoca: pois certamente o direito é um facto do homem, mas é ele também uma das condições da sua humanidade. O direito é não só uma das alternativas para a ordem e a normatividade, mas é mais: é a própria alternativa humana. Ou seja, de entre as alternativas (o poder ou a ordem da necessidade, a ciência ou a ordem da possibilidade, a política ou a ordem da finalidade), é o direito a que permite garantir a humanidade do homem. O respeito pela pessoa e a dignidade humana (e a liberdade e a igualdade que coenvolvem), ou seja, os grandes princípios e valores que, desde sempre, dão sentido ao direito na obra de António Castanheira Neves.

É a sua voz clara e preocupada que se ouve, pela citação de Wiener, com que termina *O Direito como Alternativa Humana*: «É tarde, e já soa a hora da escolha entre o bem e o mal.»

Se Baptista Machado é incompreendido por um ensino que por norma o amputa da sua complexidade, e, consequentemente, da sua especificidade, há certamente quem gostaria de remeter Castanheira Neves e os seus seguidores para uma espécie de *ghetto* coimbrão, com o pretexto de que os estudantes de direito precisam é de um ensino prático (ligado «à vida», «à realidade», «às empresas»), e que as introduções ao direito devem é ensinar os rudimentos da (velha e burguesa, dizemos nós) teoria geral da relação jurídica civil ([1]). Infelizmente, as tentativas de levar o ensino de Castanheira Neves a outras universidades (salvo, para a filosofia do direito, certamente a Faculdade de Direito da Universidade Católica de Lisboa, onde o Autor ensinou também) não parece terem dado frutos visíveis, mercê desse preconceito positivista tão arreigado quão hoje subtil e aparentemente dialogante ou «convertido» ([2]).

Três gerações transcorridas desde o grito de alerta antipositivista do ainda estudante Paulo Merêa, a incompreensão e/ou o silêncio persistem cercando, ainda hoje, o Direito pensado, e a Filosofia do Direito, seu bastião.

Seguindo Castanheira Neves, e sucedendo-lhe em Coimbra, na regência de Introdução ao Direito, Fernando José Pinto Bronze tem sobretudo desenvolvido

([1]) Importante testemunho do que (ainda hoje) é o paradigma de uma introdução ao direito de índole positivista é narrado em uma longa nota por Mário Bigotte Chorão, «Um Jusfilósofo Português da Contemporaneidade (No centenário do Doutor Cabral de Moncada)», in *O Direito*, Lisboa, ano 121.º, 1989, II, pp. 324 e segs. (n. 23).

([2]) Quanto à incoerência entre fundamentação e compreensão filosófica e metodologia e construção dogmática no panorama jurídico português contemporâneo, cf. Mário Júlio de Almeida Costa, *História do Direito Português*, 2.ª ed., Coimbra, Almedina, 1992, p. 473.

estudos metodológicos e mais propriamente *metodonomológicos*. A sua densa tese de doutoramento [1] é obra indispensável nesta última especialidade, e um marco da alta qualidade e exigência das dissertações de doutoramento na Faculdade coimbrã.

Nas palavras de síntese da tese na *Internet*, particularmente felizes, e que nos permitimos citar integralmente, com a devida vénia:

«A obra trata, basicamente, de dois dos temas nucleares (e, por isso mesmo, muito discutidos) da reflexão metodológico-jurídica contemporânea: o da compreensão do direito e o da (por ela implicada) disquisição da específica racionalidade que perpassa a problemática da concreta realização judicativa do direito. Em debate com os contributos mais significativos do pensamento jurídico-cultural (nomeadamente do pensamento jurídico-cultural português e alemão) do nosso tempo sobre a matéria, o autor, sem apagar as singularidades que o direito apresenta, situa-o no (e refere-o ao) mundo da intersubjectividade radicalmente constitutiva da prática; e defende o carácter analógico daquela racionalidade, acentuando a sua consonância com o próprio *modus* de reconstituição da *praxis* e procurando na fenomenologia do *iter* judicativo-decisório a confirmação da tese enunciada logo no título da dissertação.» [2]

Eco das ricas prelecções do autor são as suas lições de Introdução ao Direito [3], que vem editando, policopiadas, em que a uma profusa interdisciplinaridade jurídica alia uma importante atenção às fontes culturais e até especificamente literárias com que a juridicidade tem de dialogar, se não quiser estiolar.

Também seguindo Castanheira Neves, Aroso Linhares é sobretudo conhecido na comunidade científica pelo seu interesse e papel na recepção de Habermas, a que dedicou um importante estudo: *Habermas e a Universalidade do Direito* [4].

Aguarda-se (cremos que para muito em breve), com fundada esperança e evidente interesse, a sua tese de doutoramento.

É sabido como a escola de Lisboa (também assim designada por comodidade) talvez padeça miticamente do trauma da rejeição do insigne filósofo do direito que foi António José Brandão [5].

---

[1] *A metodonomologia entre a semelhança e a diferença: Reflexão problematizante dos pólos da radical matriz analógica do discurso jurídico*, Coimbra, Studia Iuridica, 1994.

[2] http://www.fd.uc.pt/index.html

[3] *Apontamentos Sumários de Introdução ao Direito (memória das aulas teóricas de 1995-96)*, Coimbra, Faculdade de Direito, Universidade de Coimbra, 1996 (policop.).

[4] «Habermas e a Universalidade do Direito», in *Boletim da Faculdade de Direito*, número especial, Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Eduardo Correia, II, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1984, pp. 477-669.

[5] Cf. António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, cit., pp. 127--128; Idem, «O Pensamento Filosófico-Jurídico de António José Brandão», in *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, N.º 5-6, Janeiro-Dezembro de 1988, pp. 102, 118.

Presentemente, a cadeira é regida (e já com frutos em volumoso tomo ([1])) na Faculdade de Direito de Lisboa por José Adelino Maltês (n. 1951), o qual é jurista de formação, e muito promete ainda neste domínio, que não é para si simples violino de Ingres.

Entretanto, algumas outras figuras de relevo deixaram marcas na Faculdade e projectaram o seu vulto muito para além dela.

Além da mais recente obra de José Lamego, sobretudo com aportações que vão da hermenêutica historicista até Heidegger e Gadamer, sem descurar as inspirações da filosofia da linguagem ([2]) (mas também atento a Luhmann ([3]) ou Popper ([4])), e de quem novos frutos se esperam, importa assinalar os nomes de José de Sousa Brito e António Braz Teixeira.

Os trabalhos mais salientes de Sousa Brito (n. 1939) situam-se no domínio de um trânsito da fenomenologia, com importante relevo para o estudo da teoria egológica e para o utilitarismo, em que sobressai a figura de Jeremias Bentham ([5]).

Outra vertente da reflexão do autor, que não enjeita as bases filosóficas de um certo racionalismo que faz recuar às bases do legado aristotélico ([6]), é, precisamente, a hermenêutica.

Num dos seus mais conhecidos estudos, *Hermenêutica e Direito*, fruto de sucessivas reelaborações, e significativamente dedicado a Gadamer, em cujo seminário hermenêutico começou por ser parcial e inicialmente apresentado, Sousa Brito segue com rigor e subtileza a teoria da interpretação de Savigny, que é a clássica (e ainda hoje psitacisticamente repetida em tantos manuais que já lhe esqueceram a fonte), para, passando pelo que chama uma «consciencialização hermenêutica» da teoria da interpretação da lei, convocar novamente (e de forma original) a lógica

([1]) *Princípios de Ciência Política. O Problema do Direito*, Lisboa, Centro de Estudos do Pensamento Político do ISCSP, 1998. Do mesmo Autor, recentemente, e em clave jusfilosófica, «Voegelin e a procura do Direito Natural», Prefácio da edição portuguesa de *A Natureza do Direito e outros textos jurídicos*, de Eric Voegelin, Lisboa, Vega, 1998.

([2]) *Hermenêutica e Jurisprudência. Análise de uma «Recepção»*, Lisboa, Fragmentos, 1990.

([3]) «A sociedade sem "centro": instituições e governabilidade em Niklas Luhmann», in *Risco* (entrevista conduzida por José Lamego), n.º 5, Primavera 1987, pp. 29 e segs.

([4]) Convergindo basicamente nesta síntese, José Adelino Maltês, *Princípios de Ciência Política. O Problema do Direito*, cit., p. 631.

([5]) Cf. «Droits et utilité chez Bentham», in *Archives de Philosophie du Droit*, tomo 26, Paris, Sirey, 1981, pp. 93 e segs.

([6]) Cf., *v.g.*, a articulação entre utilitarismo, racionalismo e pensamento jurídico *in* «O Princípio da Utilidade, Razão e Direito», *Filosofia*, vol. IV, 1, 2, Inverno de 1990, pp. 33 e segs.

de Aristóteles como inspiração renovadora da interpretação jurídica, com atenção particular ao silogismo prático ([1]).

A perspectiva de Sousa Brito sobre a razão e a utilidade assume, por vezes, contornos que conflituam com o positivismo e com o utilitarismo benthamiano, designadamente quando afirma o direito como razão prática limitada, considerando que pode haver crítica (jurídica, e não moral) do direito que como sua constituinte ganha vigência, podendo conduzi-lo à mudança. Donde decorre uma concepção do direito como razão prática racionalmente limitada, e da Jurisprudência (ou ciência jurídica) como «uma espécie de ética aplicada e, portanto, como filosofia do direito em aplicação» ([2]).

António Braz Teixeira (n. 1936) é possuidor de formação, cultura e vocação jurídicas e filosóficas por igual notabilíssimas. A sua filosofia do direito, não sendo excessivamente *filosofista*, como normalmente é a dos filósofos (mesmo a de Kant ou Hegel), ou seja, dedutiva a partir de princípios normalmente ético-axiológicos, e desconhecedora da metodologia e da realidade vivente do foro e da cultura jurídica, também não é uma filosofia do direito *juridista*, como por regra acaba por ser a dos juristas que confundem filosofia *do* direito com filosofia *no* direito (outra importante distinção sublinhada pelo autor), ou, pior ainda, com mera história do pensamento jurídico, ou análise problematizante de institutos jurídicos (por vezes especulação *de iure constituendo* ou política jurídica), sem qualquer perspectiva de enquadramento e suporte ontológico ou metafísico.

Prolífico autor de obras de ciência do direito, de filosofia pura ([3]) e filosofia jurídica, António Braz Teixeira, que conviveu de perto com Álvaro Ribeiro e José Marinho, reflectindo nos seus trabalhos o ar de família da Filosofia Portuguesa, e abrindo-se a uma pluralidade de legados, inspirações e desafios exógenos, denota uma marca muito pessoal, quer pela originalidade fecunda do seu pensamento, quer pelo estilo, em que avultam raros dotes de concisão e precisão de conceitos, notável excepção num ambiente de *ethos* barroco e de algum pendor «literário» no razoar como é o nosso.

Não que o autor rejeite a possibilidade de uma filosofia (e de uma jusfilosofia até) vertida em forma literária. Pelo contrário, foi o primeiro jusfilósofo a afirmá-lo entre nós, designadamente no texto das suas lições universitárias, depois editadas

([1]) Cf., *v.g.*, *Hermenêutica e Direito*, Coimbra, Separata do *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. LXII (1986), Coimbra, 1990.

([2]) *O Princípio da Utilidade, Razão e Direito*, cit., p. 49.

([3]) Destaquemos, de entre as obras predominantemente de filosofia pura, *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993; idem, *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, cit.; idem, *O Espelho da Razão. Estudos sobre o Pensamento Filosófico Brasileiro*, Londrina, Universidade Estadual de Londrina, 1997.

sob o sugestivo título *Sentido e Valor do Direito* ([1]). Mas porque pratica uma economia de meios que passa pelo chamar os nomes às coisas, conhecendo, para isso, mais nomes e mais coisas.

Também absolutamente inovador, e mais que inovador, da mais transcendente utilidade formativa, foi o seu intuito de revelar à cultura portuguesa e à nossa Universidade o importante legado da reflexão filosófico-jurídica nacional, tanto no que respeita à jusfilosofia «dos professores», como aquela que, muitas vezes mesclada com consideração éticas, filosófico-políticas e outras, desde cedo surgiria em múltiplos autores portugueses. Ecos disso são, especialmente, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, a parte histórica das suas lições (hoje em *Sentido e Valor do Direito*), e a antologia *Filosofia Jurídica Portuguesa Contemporânea* ([2]), etc.

Ao pensamento do mundo de língua portuguesa vota muitas investigações e actividades (e também a Galiza, naturalmente, se encontra no círculo das suas preocupações), destacando-se, no âmbito de uma compreensão de raízes comuns e percursos paralelos e convergentes, a obra fundante que realizou com Afonso Botelho, procurando recolher a *Filosofia da Saudade* ([3]), assim como os estudos agrupados em vários volumes, como *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro, O Espelho da Razão. Estudos sobre o Pensamento Filosófico Brasileiro*, e, de índole mais especificamente jusfilosófica, o livro *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira* ([4]).

Tarefa original a que meteu ombros foi a de fazer a história da filosofia jurídica luso-brasileira, e nela ver as linhas de força, as continuidades e as rupturas, bem como as confluências e as afinidades electivas que, bem mais que os paradigmas da influência, são vectores de fecunda investigação para as coisas do espírito.

Um dos importantes vectores da jusfilosofia luso-brasileira, desde os seus alvores, será precisamente o tratar-se de uma jusfilosofia plenamente filosófica e plenamente jurídica, porquanto sempre imbricando os problemas do direito e da justiça com uma antropologia filosófica, uma ideia de homem e, mais ainda, mesmo que não nos propiciando tal reflexão de forma explícita, não recusando os respectivos fundamentos ou decorrências de índole metafísica. Também nessa medida se pode dizer, com o autor, que «o problema da Filosofia do Direito ou a Filosofia do Direito como problema é, em primeira instância, o próprio problema da Filosofia» ([5]).

([1]) *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, cit.
([2]) *Filosofia Jurídica Portuguesa Contemporânea*, Porto, Rés, 1992.
([3]) *Filosofia da Saudade*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.
([4]) *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, AAFDL, 1991.
([5]) *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, cit., p. 25.

Chegado à análise da nossa contemporaneidade, Braz Teixeira pôde formular uma síntese do estado presente da filosofia jurídica entre nós: «[...] a jusfilosofia portuguesa do nosso tempo caracteriza-se pelo novo relevo e pelo principal lugar conferido à reflexão sobre a justiça, pela necessidade de fundamentação axiológica do direito, pela recusa do normativismo logicista e formalista e pela busca do modo próprio do pensar jurídico, ou da razão jurídica, pelo seu marcado pendor existencial, pelo seu sentido da temporalidade e da historicidade do direito e pela recusa de todo e qualquer substancialismo na concepção do Direito Natural e na maneira de considerar o homem e os problemas antropológicos» ([1]).

Esta fórmula lapidar, que poderia ser quer a súmula quer a conclusão de todo este trabalho, é, na verdade, passível de ser encarada como uma muito geral síntese do próprio pensamento de Braz Teixeira, que, assim, na verdade comunga plenamente das tendências do nosso tempo jurídico pós-positivista, sem contudo se deixar arrastar por ele.

Sublinhemos, *brevitatis causa* ([2]), que o autor assume uma invulgar radicalidade e explicitação quanto aos fundamentos do seu pensamento, de modo nenhum simplesmente vogando nos ares do tempo.

Considerando a impossibilidade de, hoje, se advogar uma qualquer «natureza humana» de índole universal e eterna, o que prejudica qualquer tentativa essencialista de um Direito Natural substancial, imutável, etc., de forma alguma afasta a dimensão trans-positiva e supra-social do direito. Pelo contrário, depois de se deter em considerações antropológicas e existenciais, é numa metafísica e mesmo numa teodiceia que considera desaguar a radical problematização do fundamento último da juridicidade.

Antes, porém, das considerações de metafísica da justiça (que tal como o estudo específico da lógica e do discurso jurídico se encontram anunciadas em *Sentido e Valor do Direito*), as quais plenamente culminarão o «sistema», e que abundam em implicações meta-jusfilosóficas, sublinhe-se a importância essencial dada à justiça como simultâneo fim do direito e seu fundamento, ou, afinal, princípio. Ela é considerada, de par com a questão do ser ou da essência do direito (que em boa medida, pelo menos sob muitos prismas, a ela se reconduz), o segundo problema da filosofia do direito.

Daqui decorre a consideração do carácter incontível e perpetuamente auto-superador da justiça, insusceptível de ser imanentizada (e cristalizada) em defini-

([1]) *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, cit., p. 55.

([2]) Cf., sobre o Autor, Manuel Cândido Pimentel, «O Pensamento Filosófico-Jurídico de António Braz Teixeira», *Revista Jurídica da Pontifícia Universidade Católica de Campinas*, n.º 12, 1996, e os artigos de Afonso Botelho, in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, e de Paulo Borges, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*.

ções ou conceitos, avessa à captação racional lógico-dedutiva, sempre de algum modo «decaída» (e imperfeita) quando encerrada nas folhas de papel das leis, e inconfundível com a visão positivista e estadualista que lhe assaca a coercibilidade como atributo essencial. E, ao invés, intuível por uma outra razão, anímica, feita de *experiência* e pelo *juízo axiológico*. Colocando-se o problema da justiça, assim, simultaneamente em questão de índole entitativa e gnosiológica.

A sua indagação sobre o ser do direito, longe de o encerrar na armadilha positivista da definição, conceptualização, descrição, ou qualquer outra modalidade de *de-limitação* do mesmo, leva-o, pelo contrário, à identificação de categorias ônticas (que podem fazer-se corresponder às aristotélicas): temporalidade, historicidade, bilateralidade, heteronomia, positividade, territorialidade e sentido ou conteúdo axiológico [1].

Embora todo o olhar para trás sempre nos possa conduzir à punição da mulher de Loth, julgamos que poderá parar-se para tomar fôlego e meditar sobre o sentido destas mais recentes evoluções do pensamento jurídico-filosófico português.

São caminhos muito ricos e variados que, partindo inicialmente do diálogo crítico com o positivismo lógico, vão assimilando os dados e as preocupações da antropologia e do existencialismo, para também a estes superarem, numa espécie de personalismo pós-existencialista, e/ou internando-se nas regiões da retórica e da hermenêutica. Atentos à dimensão metodológica, à fenomenologia e a outras inspirações, acabarão por denotar, de uma forma ou de outra, simultaneamente a incomensurável distância mental a que acabou por ficar o «irmão-inimigo» kelseniano, e o eterno retorno de uma dimensão axiológica. A qual retorna a galope, como essa natureza (humana, das coisas ou do direito) que é hoje, ao mesmo tempo, paraíso e paradigma perdidos.

[1] «Experiência Jurídica e Ontologia do Direito», in *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, n.os 3-4, Janeiro-Dezembro de 1987, pp. 36-37.

Capítulo Dois

A filosofia da educação em Portugal no século XX

Manuel Ferreira Patrício

1. A preocupação portuguesa pela formação e reformação do homem

Estamos a precisar de escrever uma História da Filosofia da Educação em Portugal, que poderá e deverá ser isso, mas que não poderá também deixar de ser uma História da Filosofia Portuguesa da Educação. Todo o país que o mereça ser tem de possuir uma visão filosófica da educação. E essa visão há-de exprimir a história desse povo, que é única. E esse povo também é único, como todo o sujeito é único. É, certamente, um povo misto, caldo étnico complexo e misterioso, sobretudo para o próprio povo. Não será *puro*, terá recebido muito e diverso sangue de muitos povos. Mas, como caldo, é único. E é de dentro das suas entranhas, e é brotando do mais fundo da sua história, que ele constituiu uma certa maneira de olhar a realidade, a realidade do mundo, a sua própria realidade, o projecto de se transformar a si mesmo no sentido de vir a ser o que julga que em essência é.

Somos dos que pensam que, implícita ou explicitamente, todo o povo tem a sua filosofia, que certamente compreenderá um complexo de filosofias, mas que terá a unidade que todas as árvores de muitos ramos têm.

Não vemos drama nenhum em se falar de filosofia portuguesa, ou mesmo de «Filosofia Portuguesa», como o não vemos em se falar de filosofia grega, ou alemã, ou francesa, ou espanhola. Nós somos um conjunto uno de características, como outros são outro. O que seria de estranhar é que alguns tivessem capacidade para filosofar e nós não tivéssemos. Como estranho seria que só nossa fosse a chave do cofre onde se guarda o segredo da realidade. Sejamos, apenas, sensatos. Posto isto, somos dos que pensam que o que emerge de uma História da Filosofia em Portugal é a Filosofia Portuguesa (sem aspas). E o que emerge de uma História da Filosofia da Educação em Portugal é a Filosofia Portuguesa da Educação.

Ambas com todos os ramos que uma árvore saudável e frondosa é bom que tenha.

Deve dizer-se que a filosofia da educação em Portugal aparece sobretudo fora dos textos formais de filosofia. É na totalidade da nossa literatura, incluindo a literatura filosófica, e também a teológica, que se encontrará a nossa filosofia da educação, que é a filosofia da educação que nós temos sido capazes de pensar. Diga-se que a temos pensado muito mais do que se diz e se julga.

Sempre o português se preocupou com a formação e reformação do homem. Já numa carta de Camões se esconde, e se revela, esse facto. Escreve o nosso Poeta: «E assim vai o mundo: muitos a reprendê-lo, poucos a emendá-lo.» Que o mesmo é dizer: criticamos muito o que o homem está a ser, mas não acometemos a obra de o rectificar, formando-o melhor. Esta preocupação de Camões gostamos nós de qualificar de antropagógica, pois é movida desde a raiz pelo cuidado de formar o homem, de o fazer coincidir consigo. Quando vemos que em Portugal esse cuidado se expande para fora do espaço institucional da Igreja, a literatura antropagógica começa a ser abundante. Tal acréscimo de frutificação é muito visível no século XVIII, mais visível ainda ao longo do século XIX e verdadeiramente aparece explosivo no século XX.

Acontece que não temos, de facto, uma História da Filosofia da Educação em Portugal. Nem mesmo temos uma inequivocamente boa História da Educação em Portugal. Precisamos de escrever as duas. Antes disso, porém, e apenas no que toca à História da Filosofia da Educação em Portugal, precisamos de realizar numerosos estudos monográficos, e antes destes de reunir e tornar acessíveis os textos primários propriamente ditos. Menos ainda dispomos de condições para elaborar um texto sintético sobre, por exemplo, a Filosofia da Educação em Portugal no século XX. Contudo, necessário é que tal texto se elabore. Tudo são pontas no trabalho a realizar. Qualquer ponta serve para o empreender. Mas tal trabalho é apenas indutor, provisório. Não inútil, não obstante.

REFERÊNCIAS:

Manuel F. Patrício, «Breve notícia sobre estudos de pedagogia portuguesa contemporânea», in *1.º Encontro de História da Educação em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, pp. 239-245.

Rogério Fernandes, *O Pensamento Pedagógico em Portugal*, Lisboa, Ministério da Educação e Cultura, 1978.

— *A Pedagogia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Presidência do Conselho de Ministros, 1979.

2. Dinâmica actual da filosofia da educação em Portugal

A própria Filosofia da Educação — assumida explicitamente como tal, como um domínio da Filosofia, ou da Educação, merecedor de espaço e estatuto próprios — faz ainda o seu percurso de afirmação na comunidade filosófica e educativa portuguesas. Contudo, é um facto que ela está presente na Universidade portuguesa, no âmbito dos Cursos de Bacharelato e de Licenciatura em Ensino, desde meados dos anos 70 do século XX: desde 1976, nas Universidades de Aveiro e do Minho, que foram as que lançaram os primeiros cursos de formação integrada de professores ao nível do bacharelato; desde 1978, nestas universidades e no então chamado Instituto Universitário de Évora — que só foi transformado em Universidade em Dezembro de 1979 —, no âmbito dos Cursos de Licenciatura em Ensino ([1]). Os nomes das disciplinas variaram um pouco. Em Évora, por exemplo, a disciplina recebeu o nome de Teoria da Educação, para não ferir algumas sensibilidades antifilosóficas, embora tenha sido sempre entendida, e praticada, como uma Teoria Filosófica da Educação. Em Aveiro e no Minho preferiu-se apresentá-la como uma disciplina ordenada para o estudo dos fundamentos da educação (fundamentos, naturalmente, filosóficos). Os docentes que, nessas universidades, lideraram esse processo de instauração, na Universidade portuguesa, de um espaço curricular de Filosofia da Educação foram os seguintes: Filipe Rocha, na Universidade de Aveiro; João Evangelista Loureiro e José Ribeiro Dias, na Universidade do Minho; Manuel Ferreira Patrício, no Instituto Universitário de Évora, pouco depois Universidade de Évora. Passando por vicissitudes várias e dificuldades diversas, o fruto desses esforços chegou até hoje, nas referidas instituições ([2]). Alargou-se mesmo a outras universidades, como é o caso das de Lisboa, Coimbra, Porto, Trás-os-Montes e Alto Douro, Açores e Madeira, pelo menos. A Filosofia da Educação faz parte de um Mestrado na Universidade Aberta ([3]).

([1]) Estas instituições universitárias congregaram e concertaram os seus esforços desde praticamente o momento em que foram criadas, no tocante à formação integrada de professores. Como os seus principais dinamizadores pertenciam à área da filosofia, esse facto repercutiu-se positivamente no peso que a filosofia e a filosofia da educação, em particular, vieram a ter na componente pedagógica dos respectivos planos de estudos.

([2]) A Universidade de Aveiro viu-se privada dos Professores João Evangelista Loureiro e Filipe Rocha, que faleceram quando havia muito a esperar deles. Os efeitos dessas mortes no espaço e na dinâmica da filosofia da educação foram naturalmente negativos. Ainda não foram superados. Quanto à Universidade do Minho, o trabalho realizado neste quarto de século prossegue e é de esperar que continue a frutificar. A recente jubilação do Professor Ribeiro Dias foi preparada e é de esperar que o sector se reajuste adequadamente. A Universidade de Évora continua a reservar satisfatório espaço à filosofia da educação e a criação, em 1996, da Licenciatura em Filosofia veio reforçar a área em questão.

([3]) Trata-se do Mestrado em Relações Interculturais, que funciona há uma década e desde o princípio incluiu uma disciplina de Filosofia da Educação no plano de estudos, havendo dissertações de Mestrado realizadas e em vias de realização nessa área.

Penetrou também no Ensino Superior Politécnico, através de algumas Escolas Superiores de Educação ([1]).

Nuns casos está inserida institucionalmente na área científica das Ciências da Educação; noutros, na área científica da Filosofia; noutros ainda, na primeira área para uns cursos e na segunda para outros ([2]). O espaço ocupado é já, contudo, significativo. Isso foi visível em dois eventos científicos realizados nos últimos anos: em 1997, na Universidade do Minho, no I Congresso de Filosofia da Educação, no qual se registou a participação de cerca de uma centena de investigadores, entre os quais vários estrangeiros ([3]); em 1998, na Universidade do Porto, na 1.ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação, que reuniu idêntico número de investigadores, nacionais e de diversos países europeus ([4]).

A Filosofia da Educação está presente, portanto, de forma pode dizer-se generalizada, na Universidade portuguesa actual e no Ensino Superior Politécnico (num caso e no outro, incluindo instituições do ensino superior particular e cooperativo). Tem, além disso, dado lugar a um número expressivo de dissertações de Mestrado e de Doutoramento ([5]), bem como a numerosas publicações (em revistas e sob a forma de livros). Existem relações, institucionais e pessoais, entre investigadores, nacionais e estrangeiros. São particularmente relevantes as que têm lugar com a Espanha ([6]), o Brasil ([7])

([1]) Referimos, a título de exemplo, a Escola Superior de Educação de Beja e a Escola Superior de Educação de Castelo Branco.

([2]) É o caso da Universidade de Évora, em que a disciplina aparece nas Licenciaturas em Ensino com o nome de Teoria da Educação e na Licenciatura em Filosofia com o nome de Filosofia da Educação. Na Universidade do Porto, a disciplina de Filosofia da Educação pertence à área científica da Filosofia. O mesmo sucede na Universidade de Lisboa, no âmbito do ramo de formação educacional.

([3]) Foram já publicadas pela Universidade do Minho as Actas desse Congresso.

([4]) Aguarda-se a publicação das Actas da Conferência.

([5]) Tem sido particularmente eficaz na realização de dissertações de Mestrado a Universidade do Minho, incidindo com intensidade e sistematicidade sobre a filosofia da educação de autores portugueses, sendo justo destacar o papel desempenhado pelo Professor Norberto Cunha. A mesma Universidade levou a cabo vários doutoramentos em Filosofia da Educação. Mas outras Universidades se têm destacado a este respeito, sobretudo a nível do doutoramento, como a Universidade do Porto, a Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, a Universidade de Aveiro, a Universidade de Évora, a Universidade de Lisboa, a Universidade dos Açores e a Universidade da Madeira.

([6]) Salientam-se as seguintes instituições e figuras de académicos: a Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), de Madrid; a Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). As figuras que têm tido contactos mais regulares e próximos com sectores académicos portugueses são: Ricardo Marín (falecido há cerca de um ano) e José María Quintana, da UNED; Octavi Fullat, da UAB.

([7]) Os contactos com o Brasil têm sido principalmente veiculados pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, criado em 1990 e bastante activo, actualmente presidido pelo Professor José Esteves Pereira, da Universidade Nova de Lisboa.

e a França ([1]). A Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação criou, desde a sua constituição, uma Secção de Filosofia da Educação, a qual, contudo, se tem mantido praticamente inactiva. Espera-se, por conseguinte, que a Filosofia da Educação, explicitamente assumida, tenha chegado a Portugal para se afirmar, fortalecer e ficar.

3. Conceito de filosofia da educação

Convirá esclarecer, ainda que com brevidade e atendendo apenas ao essencial, o que entendemos por Filosofia da Educação. Recorreremos a texto nosso de publicação recente, elaborado para o I Congresso de Filosofia da Educação, realizado na Universidade do Minho ([2]). Passamos a transcrever: «Definir é sempre difícil e arriscado. Com a definição procuramos determinar o ser de algo. Apesar de tudo, eu arriscarei uma definição da filosofia da educação, naturalmente que apenas indutória da reflexão. É assim: *a filosofia da educação é a iluminação da educação pela filosofia.* Ou, mais imperfeita mas talvez mais impressivamente: *a filosofia da educação é a educação iluminada pela filosofia.* Direi mais: *pela filosofia toda.* Com efeito, não há nenhum domínio da filosofia de que se possa prescindir nesse esforço, nesse trabalho, de iluminação da educação pela filosofia. Com tal iluminação é que se pode fundamentar radicalmente, justificar radicalmente e realizar radicalmente a educação. Só a radicalidade racional da filosofia pode levar-nos à raiz da educação: do seu *quê,* do seu *porquê,* do seu *para quê,* do seu *sentido,* finalmente do seu *como* (que é o campo dos meios e da realização ou fazer propriamente dito).» ([3])

A nosso ver, o saber que o homem constrói é de três tipos: *a*) é *lógico-ontológico,* ou seja, incidente sobre *o que é*; *b*) é *axiológico, normativo,* ou seja, incidente sobre *o que deve ser, o valor*; *c*) é *performativo, realizativo,* ou seja, incidente sobre *o fazer, o produzir, o transformar.* Esta tipologia do saber parece-nos particularmente adequada à educação. O Padre Manuel Antunes definiu a educação desta forma aparentemente simples: «A educação é uma espécie de acção» ([4]). Há, assim, a acção como género, sendo a educação uma espécie desse género. O saber que incide directamente sobre essa acção é o saber-vértice para que confluem os outros dois: partindo

([1]) O contacto mais importante que conhecemos é o da Faculdade de Letras da Universidade do Porto com a Universidade de Toulouse, envolvendo as figuras principais, Professor Adalberto Dias de Carvalho, de Portugal, e Professor Louis Not, de França.

([2]) Manuel F. Patrício, «Leonardo Coimbra: ponto de convergência e irradiação de uma filosofia portuguesa da educação», in *História, Educação e Imaginário,* Braga, Universidade do Minho, pp. 99-108.

([3]) *Ibidem,* p. 101.

([4]) Manuel Antunes, *Educação e Sociedade,* Lisboa, Livraria Sampedro, 1973, p. 39.

d'*o que é*, a educação enquanto acção visa realizar, dar existência, a'*o que deve ser*.

Onde se encontra, neste esquema, a filosofia da educação? A resposta, a nosso ver, é: *a*) encontra-se na compreensão d'*o que é*; *b*) encontra-se na compreensão e identificação d'*o que deve ser*; *c*) encontra-se na compreensão do fazer e do seu *sentido*, sem ser, todavia, o fazer propriamente dito. Émile Planchard definiu assim a Pedagogia: «A Pedagogia é a ciência e arte da educação.» ([1]) Esta definição é simples e clara, mas tem, mesmo assim, que ser examinada com cuidado. «Ciência» é o termo que corresponde ao nosso «saber». E «arte»? «Arte» é o termo que aponta para o nosso «fazer», embora queira significar realmente o «saber-fazer». «Artista» é, neste sentido, o que sabe fazer e sabe fazer bem. Ora basta este exame sumário para concluir que a filosofia da educação não é a arte da educação, a arte de fazer, ou realizar, a educação. A filosofia da educação é, certamente, parte da teoria dessa arte, mas não é essa arte. Como, em rigor, sucede com a «ciência» de que falava Planchard, que inclui muitos elementos que não pertencem à filosofia da educação, embora todos sejam *iluminados* pela filosofia da educação, que põe à vista os seus fundamentos, o sentido dos seus conteúdos e o seu sentido global.

Na terminologia de Planchard justifica-se, deste modo, a distinção epistemológica entre Filosofia da Educação e Pedagogia. Mas é ainda hoje aceitável, epistemologicamente, o uso do termo Pedagogia, com o sentido de universalidade humana que implicitamente lhe é atribuído? Nos anos 70, a UNESCO assumiu outro termo para designar a ciência da educação de adultos: *andragogia*. Foi seu autor o suíço Pierre Furter ([2]). Tal termo é inaceitável, mesmo no tocante apenas aos adultos ([3]). Nós propomos, desde o final dos anos 70, o termo «antropagogia» como o apropriado para designar, na linguagem de Planchard, a *ciência e arte da educação do homem*. Apraz-nos dizer: a *antropagogia é a teoria e prática da educação do homem no horizonte de plenitude da sua humanidade*. É a totalidade integrada dessa teoria e dessa prática que a filosofia da educação ilumina. Temos, pois, que a filosofia da educação e a antropagogia são distintas mas relacionam-se necessária e intimamente.

Esta sumária análise era, a nosso ver, indispensável para se compreender bem o esforço, a natureza e o sentido desse esforço nos pensadores portugueses. No nosso entendimento, os nossos pensadores não se sentiram atraídos exclusivamen-

---

([1]) Émile Planchard, *A Pedagogia Contemporânea*, Coimbra, Coimbra Editora, 1975.

([2]) Edgar Faure, *Apprendre à être*, Paris, Unesco, 1972. Edição portuguesa: *Aprender a Ser*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1973.

([3]) Na verdade, etimologicamente apenas pode designar a ciência e arte da educação dos adultos varões.

te, nem porventura hegemonicamente, pela filosofia da educação, mas pela totalidade do processo antropagógico, que acaba por unir indissociavelmente o que é antropagógico e o que é filosófico-antropagógico, na unidade superior do pensar e do fazer: do pensar o que se faz e do fazer o que se pensa. Entendidas as coisas desta maneira, temos um legado filosófico-antropagógico, e estritamente antropagógico, mais rico do que habitualmente se pensa.

4. A passagem do século XIX para o século XX — Sampaio Bruno

Da obra vasta e profunda que nos deixou José Pereira de Sampaio (Bruno) (1857-1915) destacaremos como tendo particular interesse para a filosofia da educação em Portugal no século XX os seguintes títulos: *O Brasil Mental*, de 1898 (mau grado a data, é um livro que é pressuposto por toda a obra de Bruno publicada no século XX); *A Ideia de Deus*, de 1902; *Os Modernos Publicistas Portugueses*, de 1906 ([1]). O primeiro contém a crítica brunina ao positivismo de matriz comteana, dirigida aos pensadores brasileiros e particularmente visando o positivista Tobias Barreto ([2]). O segundo contém o núcleo do pensamento metafísico de Bruno, em que é central a teodiceia, ocupando a educação, explicitamente, um espaço significativo, sobretudo no que toca à educação moral, que obviamente se articulava com o pensamento teodiceico do filósofo portuense.

Outras obras de Bruno poderemos ainda destacar, relacionadas com as suas derradeiras especulações ligadas ao sebastianismo e ao destino nacional e importantes para pensadores (poetas-pensadores, mais rigorosamente) que construíram concepções nessa linha, como foram em particular os casos de Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa. Pensamos em duas obras, a segunda das quais publicada muito após a morte do filósofo — que ocorreu 5 anos depois de proclamada a República —, pela mão de Joel Serrão, a partir de dispersos e inéditos compilados pelo próprio José Pereira de Sampaio. A primeira intitula-se *O Encoberto* e foi publicada pela 1.ª vez em 1904. A segunda saiu com o título *Os Cavaleiros do Amor — Plano de Um Livro a Fazer — Dispersos e Inéditos*, em 1960.

O pensamento de Bruno continua vivo, mas carecemos de o reactivar.

([1]) Esta é, a nosso ver, a obra de Bruno onde mais directa e desenvolvidamente ele se debruça sobre a educação.

([2]) Bruno não terá querido atacar expressamente os positivistas portugueses. O sergipano Tobias Barreto servia-lhe perfeitamente para atingir os seus propósitos.

REFERÊNCIAS:

Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1960.

Joel Serrão, *Sampaio Bruno. O Homem e o Pensamento*, Lisboa, Inquérito, 1958.

Manuel Gama, *O Pensamento de Sampaio Bruno*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

5. O século XX

O século XX é de uma produção filosófico-antropagógica portuguesa a todos os títulos notável. Contudo, tal fenómeno vem de trás e bom seria que o conhecêssemos melhor [1]. Neste capítulo limitar-nos-emos ao século XX. Indicaremos os nomes dos principais pensadores filosófico-antropagógicos, mas teremos de analisar mais demoradamente apenas o pensamento de alguns: Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra, do movimento da *Renascença Portuguesa*; Faria de Vasconcelos e António Sérgio, da *Seara Nova*; Rui Grácio, discípulo de António Sérgio; Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos, Sant'Anna Dionísio e Agostinho da Silva (que consideramos de qualquer modo um não-alinhado), do grupo mais vasto dos alunos de Leonardo na Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Fernando Pessoa e Almada Negreiros, vindos de *Orpheu* os dois, Almada criador da Revista *Sudoeste*, nos anos 30; Manuel Antunes, Padre jesuíta e Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, colaborador da *Revista Portuguesa de Filosofia* e da *Brotéria*, tendo sido director desta num período dos mais brilhantes da história da revista.

Na passagem do século, dominava o positivismo. Adolfo Coelho, cuja acção foi notável e se exerceu ainda no começo do século XX [2], foi uma figura de extraordinária competência e valia, na linha do positivismo alemão. Sampaio Bruno, cuja obra *Os Modernos Publicistas Portugueses* data de 1906 — obra que é aquela em que o pensador mais longamente se debruça sobre os problemas da educação,

[1] Garrett declara, no seu tratado *Da Educação* (Londres, 1829), que não encontrou antecedentes nacionais para o seu esforço de teorização da educação. Todavia, existiram alguns, notáveis. Por exemplo: Pedro Hispano, autor das *Summulae Logicales*, com as quais ensinou lógica (o *organon* aristotélico) a toda a Europa por cerca de 4 séculos; Pedro da Fonseca, que procurou renovar (e salvar) o magistério lógico de Pedro Hispano, com obras de alto nível: a *Isagoge Filosófica* e as *Instituições Dialécticas*; Manuel de Azevedo Fortes, que publicou a sua *Lógica Analítica* à entrada do século XVIII; Martinho de Mendonça de Pina e Proença, autor de *Apontamentos para a educação de hum menino nobre* (1734); Ribeiro Santos, autor das *Cartas sobre a Educação da Mocidade*; Luís António Verney, autor do *Verdadeiro Método de Estudar*.

[2] Ainda em 1915, no *Inquérito à Vida Literária*, de Boavida Portugal, Adolfo Coelho era considerado activo, como se pode ver pelo seu depoimento e pela reacção de Fernando Pessoa.

embora *A Ideia de Deus* seja também extraordinariamente importante deste ponto de vista ([1]) —, é um pensador de charneira dos dois séculos, o XIX e o XX. Contudo, ele está na origem de quase tudo o que de filosófico-antropagógico se pensou neste século, continuando influente. Apesar de tudo, não será analisado com pormenor e demora neste capítulo.

Sabemos que não iluminamos por enquanto figuras que merecem ser iluminadas, deixando de fora muita riqueza reflexiva. O tempo levará a corrigir as insuficiências e omissões que a lógica e as condições de elaboração deste texto tornaram inevitáveis. Não são analisados os vivos.

6. A «renascença portuguesa»

6.1. Introdução

A implantação da República, em 5 de Outubro de 1910, traz consigo *A Águia*, cujo primeiro número é publicado na data simbólica de 1 de Dezembro desse ano. O sentido de independência nacional, e de autonomia, tão forte no grupo portuense que a criou e manteve, salta desde logo à vista com a data de nascimento escolhida para a revista.

D'*A Águia* vai nascer a sociedade cultural «Renascença Portuguesa», em 1912. A orientação entretanto concretizada pel'*A Águia* é posta à prova nos trabalhos preparatórios de constituição da «Renascença Portuguesa», com a oposição surgida entre o texto do manifesto proposto pelo grupo do Porto e o proposto pelo grupo de Lisboa, em que foram decisivos Raul Proença e António Sérgio.

Ganhou o texto elaborado e defendido por Pascoaes. A actividade da «Renascença», ao longo do período em que existiu institucionalmente, um pouco superior a 3 décadas, foi relevantíssima: com a publicação d'*A Águia*, até 1932; com a publicação d'*A Vida Portuguesa*, durante um período curto mas importante; com a criação e funcionamento, ainda que dispersa e irregularmente, das Universidades Populares; com a linha editorial assumida e praticada; com a produção de pensamento, por via literária, ensaística, filosófica, pedagógica, social, política, etc.; com a influência havida junto da sociedade portuguesa; com a ressonância internacional conseguida. Frise-se que a geração dos discípulos de Leonardo Coimbra se formou na atmosfera, ou mesmo dentro, da «Renascença Portuguesa».

([1]) A nosso ver, *A Ideia de Deus* é um livro fundamental de Bruno, indispensável para abordar qualquer aspecto do seu pensamento. No caso da educação, é de particular importância o debate que nele se trava em torno da educação moral. Tema, como se sabe, actualíssimo.

As duas figuras mais poderosas da «Renascença Portuguesa» — num conjunto amplo e prestigiado da comunidade académica e intelectual, sobretudo do Porto — foram Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra, os pensadores do saudosismo e do criacionismo. Ambos concederam à educação a mais alta importância e nos deixaram muito e valioso pensamento sobre ela. Esse pensamento é tematizável, problematizável e sistematizável. Esse pensamento é valioso e ainda actual, em muitos dos seus aspectos. Impõe-se que seja aqui apresentado.

6.2. Teixeira de Pascoaes

Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos, conhecido por Teixeira de Pascoaes, nasceu em Amarante, em 1877, e morreu no solar de Pascoaes, em Gatão, concelho de Amarante, em 1952. Viveu, pois, a passagem do século, a passagem da Monarquia para a República, o Movimento do 28 de Maio e ainda a instauração e consolidação do Estado Novo. Viveu a Primeira Guerra Mundial, que de resto apoiou pelo lado da França, como toda a «Renascença Portuguesa». Também viveu a Segunda Guerra Mundial. A sua vida encerra, pois, o último quartel do século XIX e a 1.ª metade do século XX, com a múltipla riqueza de acontecimentos que caracterizou este longo período: científicos, tecnológicos, filosóficos, religiosos, artísticos, políticos, sociais, económicos e militares. Tanto no plano externo como no interno.

Foi um grande poeta e também um original pensador: poeta-pensador, pensador-poeta. Todavia, a sua obra em prosa, diversamente classificável, não é menos digna de registo, não é menos valiosa (1).

Defensor acérrimo de uma educação *nacional*, de uma educação *portuguesa*, coloca nessa posição uma ênfase ainda mais forte que a que caracterizara o pensamento de Garrett, exposto no seu tratado *Da Educação* (Londres, 1829). Não apenas a obra pedagógica, mas toda a obra de Pascoaes se orienta para uma educação da portugalidade, uma educação lusíada, propondo-se «restituir Portugal à consciência dos seus valores espirituais próprios». É a pedagogia saudosista de Pascoaes, enraizada no passado matinal da Pátria mas de arco tenso a olhar para o futuro, pois a saudade pascoalina é sobretudo a saudade existencial do futuro ancorada na saudade essencial das origens.

Pascoaes e Sérgio representam dois pólos do pensamento educacional português: o do ser e o do ter; o do pensamento sentimental (como escreveu Pascoaes) e o do racionalismo estreme (como escreveu Sérgio); nas palavras de Pinharanda Gomes (2),

---

(1) Cf. a Primeira parte, capítulo Um, tomo 1, deste volume.

(2) Ferreira Deusdado. *Educadores Portugueses*, Porto, Lello & Irmão — Editores, 1995, p. 510.

o da tradição lírica e o da tradição pragmático-utilitarista (possivelmente iniciada com Luís António Verney).

A obra pedagógica de Pascoaes encontra-se disseminada por todos os seus livros e escritos, mas principalmente em *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo* (1912), *O Génio Português* (1913), *A Era Lusíada* (1914), *Arte de Ser Português* (1915) e *Os Poetas Lusíadas* (1919). Na sua linha de defesa de uma educação nacional — marcada pela fidelidade ao psiquismo próprio do povo português e à cultura dele nascida —, podemos nomear principalmente: João de Barros, João de Deus Ramos, Fernando Pessoa, o *Grupo dos Homens Livres*, a *Nação Portuguesa*, o *Movimento da Filosofia Portuguesa*, Almada Negreiros.

Obra capital do pensamento de Pascoaes sobre a educação é *Arte de Ser Português*, livro que o Poeta admitia poder constituir — e provavelmente gostaria que fosse —, no sistema de ensino, «um curso independente e o último dos Liceus, pois a sua matéria abrange, numa síntese superior, as matérias tratadas em quase todos os cursos liceais» (1). Escreve o Poeta que «ser português é também uma arte», a qual, pelo seu alcance nacional, deve ser cultivada (2). Pascoaes quer, por conseguinte, que a criança e o jovem portugueses sejam formados como portugueses. É contrário a uma educação universalista abstracta ou a uma educação concreta e pragmática de costas voltadas ao ideal nacional. Trabalhar educativamente com sentido nacional é trabalhar para a renascença de Portugal. A arte de ser português visa «colocar a nossa Pátria ressurgida em frente do seu Destino» (3). Pessoa dirá o mesmo alguns anos depois, na *Mensagem*: «Senhor, falta cumprir-se Portugal.» (4)

É talvez em Sampaio Bruno que emerge, com suficiente nitidez de linhas, a ideia de uma ontologia de Portugal. Em Pascoaes essa ideia está, pode dizer-se, desvelada. Ela inscreve-se num movimento mais amplo do pensamento do Poeta: é, primeiro, uma ontologia geral; é, depois, uma ontologia da Pátria (ainda geral); é, finalmente, uma ontologia de Portugal. A ontologia geral apresenta-nos a gradual manifestação do ser, que começa no mineral, sobe no vegetal, sobe mais no animal e ascende finalmente ao Homem; culmina, já para além do Homem, no Espírito. A sequência de planos é semelhante à que virá a ser elaborada por Nicolai Hartmann (5), no quadro da sua doutrina do ser espiritual e da sua ontologia, e o esquema evolutivo ascendente é semelhante ao que virá a ser apresentado por

(1) Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Porto, Marânus, 1915. Utilizamos a edição de Edições Roger Delraux, Lisboa, 1978, p. 12.

(2) *Ibidem*, p. 17.

(3) *Ibidem*, p. 18.

(4) Fernando Pessoa, *Mensagem*, poema «O Infante».

(5) Os dois textos fundamentais de Nicolai Hartmann sobre o ser espiritual são: *A Doutrina do Ser Espiritual*; *Ontologia*.

Teilhard de Chardin, no final dos anos 30 ([1]). No quadro do que designamos por Ontologia da Pátria, Pascoaes virá a escrever: «A Pátria [...] é um ser espiritual [...]»: «um ser *espiritual* que depende da vida individual dos portugueses [...]» ([2]). Pascoaes não se fixa, contudo, na Pátria. Acima dela dá-nos a Humanidade, relacionando-as intimamente. Finalmente, Deus é o supremo ser espiritual.

O último movimento ontológico do pensamento de Pascoaes é o que lhe permite elaborar a sua ontologia de Portugal. Elementos fundamentais da alma-pátria são o solo e o sangue. As grandes manifestações da alma-pátria são: a literatura, a linguagem popular, as palavras intraduzíveis, o génio da língua, a filosofia, a jurisprudência, a arte, a legenda, as frases célebres e a religião. Todos estes elementos são objecto da análise do pensador. Essa análise vai permitir pôr à vista as *qualidades* do povo português: o génio de aventura, o espírito messiânico e o sentimento de independência e liberdade ([3]). A essas qualidades correspondem os seus negativos, os defeitos. Resta ao poeta-pensador determinar a *aspiração* do povo português. O revelador dessa aspiração é a Saudade. A resposta de Pascoaes é que a mais alta aspiração portuguesa é a redenção da própria humanidade, instaurando uma nova civilização, transmutando o «pátrio amor» no humano amor. A tal nova civilização dá o nome de *Era Lusíada*. Esta é a culminância da arte de ser português. O patriotismo pascoalino, cultivado e apurado pela educação, encerra-se superiormente em humanismo ([4]). Um livro fundamental de Pascoaes, *O Homem Universal*, virá a confirmar este movimento do seu pensamento cerca de duas décadas depois ([5]).

Pascoaes confere, pois, à educação um sentido espiritual e transcendente, inscrevendo-a na manifestação e autocriação gradual e progressiva do próprio ser. O seu inicial nacionalismo pedagógico autotranscende-se até chegar a um pan-espiritualismo, movimento em que é Portugal chamado a desempenhar de novo — como nas Descobertas dos séculos XV e XVI, que unificaram materialmente a humanidade — um papel crucial: o de unificar espiritualmente a humanidade. Nisso consiste a *Era Lusíada*. Para tal desígnio deve a educação dos portugueses ser orientada.

([1]) Teilhard de Chardin, *O Fenómeno Humano*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1965.
([2]) Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Edições Roger Delraux, pp. 34-35.
([3]) *Ibidem*, p. 111.
([4]) *Ibidem*, p. 135.
([5]) Idem, *O Homem Universal*, Lisboa, Edições Europa, 1937.

REFERÊNCIAS:

J. M. de Barros Dias, *Miguel de Unamuno e Teixeira de Pascoaes. Compromissos Plenos para a Educação dos Povos Peninsulares*, Dissertação para doutoramento apresentada à Universidade de Évora em 1996, Évora, 1995. Publicação para breve pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

J. C. Oliveira Casulo, *Filosofia da Educação em Teixeira de Pascoaes*, Braga, Universidade do Minho, 1997. Corresponde à dissertação para doutoramento apresentada à Universidade do Minho em 1996.

Manuel F. Patrício, *O Messianismo de Teixeira de Pascoaes e a Educação dos Portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.

6.3. Leonardo Coimbra

Leonardo José Coimbra nasceu na Lixa, concelho de Felgueiras, em 1883, e morreu no Porto, em 1936.

Embora académica e oficialmente licenciado em Matemática e professor liceal desta disciplina, Leonardo Coimbra foi essencialmente um filósofo, com uma capacidade ideativa só comparável, na história filosófica de Portugal, à de Pedro da Fonseca.

A vida de Leonardo tem fundamentalmente três eixos: o filosófico, o pedagógico e o político. Como filósofo, deixou uma obra notável, materialmente concretizada em vários e importantes livros, e em numerosíssimos artigos publicados em jornais e revistas (1). Como pedagogo, deixou-nos um pensamento filosófico-pedagógico e pedagógico bem estruturado, disseminado por toda a sua obra. Como político, além da sua constante actividade nessa área, iniciada logo nos seus verdes anos anarquistas até praticamente à morte, deixou-nos centenas e centenas de artigos e numerosas páginas nos seus livros, nas quais se manifesta o pensamento do filósofo sobre a questão política e social, sempre com sólidos fundamentos filosóficos. Por outro lado, a sua acção demopédica (ou demopaidêutica) foi intensa, nunca Leonardo se recusando a falar aonde o convidavam e nunca vulgarizando a sua mensagem, antes criacionistamente provocando os ouvintes para as altitudes naturais do pensamento que lhes transmitia.

Foi professor liceal no Porto, na Póvoa de Varzim e em Lisboa, e finalmente de novo no Porto, quando a Faculdade de Letras da Universidade do Porto foi extinta, em 1927 (encerrando-se em 1931). Foi professor e director desta Faculdade, criada por si próprio, enquanto ministro da Instrução Pública, em 1919. Foi

(1) Cf. a Primeira parte, capítulo Dois, tomo 1, deste volume.

ministro da Instrução Pública por duas vezes: em 1919 e no período de passagem de 1922 para 1923. A sua primeira passagem pela pasta da Instrução foi fulgurante, produzindo e publicando numerosa, avançada e clarividente legislação sobre pontos vitais do sistema educativo e cultural do país. Da segunda vez as condições foram-lhe menos favoráveis, rapidamente se vendo enleado na questão do ensino religioso, que o obrigou a pedir a demissão nos primeiros dias de Janeiro de 1923.

Foi um Mestre excepcional. Os seus alunos, quando revelaram capacidade para o efeito, tornaram-se mais do que alunos: discípulos. Foi em especial o caso de: Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos, Sant'Anna Dionísio, Eugénio Aresta, Augusto Saraiva, sendo particular o caso de Agostinho da Silva, que aliás não frequentou o curso de Filosofia. Não foi um professor que se tenha limitado ao espaço das aulas. Era homem de tertúlia e de passeio na rua a pensar e a discutir, mesmo com os alunos. A *Renascença Portuguesa* foi uma outra, de resto anterior e ainda em parte posterior, Faculdade de Letras. Escreveu Pinharanda Gomes que a Faculdade «era como que o segmento exotérico da doutrina esotérica da *Renascença Portuguesa*» [1].

À sua filosofia deu o próprio Leonardo, desde o seu primeiro livro, o nome de criacionismo, inspirando-se no livro *De la realité du monde sensible*, de Jean Jaurès. É uma doutrina original, ao mesmo tempo gnosiológica e ontológica, enlaçando unitariamente o pensar e o ser, no quadro de um idealismo dialéctico de coroamento personalista. A coroa desse idealismo é, ao nível humano, a pessoa moral. Ora a pessoa moral é impensável sem a liberdade. Logo, sendo a filosofia o órgão da liberdade, a educação é a realização dessa liberdade. Uma versão simplificada do seu pensamento filosófico-pedagógico e do seu projecto educativo para Portugal é a que apresentou ao Congresso da Esquerda Democrática, em 30 de Abril de 1926, a qual deu oportunidade à publicação do livrinho *O Problema da Educação Nacional* (1926). Nesse texto procura fundamentar a educação numa lei sociológica da cultura — o chamado quadrinómio de Roberty, constituído pela ciência, a filosofia, a arte e a técnica —, na qual brilha o ternário sagrado da Liberdade-Igualdade-Fraternidade, com toda a ênfase na Liberdade.

A sua filosofia criacionista é a raiz da sua pedagogia (da sua antropagogia) e o nível propriamente espiritual dessa filosofia é a coroa da sua antropagogia, que se revela anagogia plenificante para o Homem e pan-anagogia plenificante para o Cosmos, no quadro escatológico e cristológico final que é o ponto de chegada do pensamento do filósofo.

Na impossibilidade de darmos aqui informação pormenorizada sobre a bibliografia de Leonardo, deixamos apenas indicação da que foi originalmente publicada

---

[1] Pinharanda Gomes, «Aditamento», *in* Ferreira Deusdado, *Educadores Portugueses*, Porto, Lello & Irmão — Editores, 1995, p. 515.

em livro ou integrada em livros: *O Criacionismo* (1912); *A Morte* (1913); *O Pensamento Criacionista* (1914); *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916); *A Luta pela Imortalidade* (1918); *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921); *Do Amor e da Morte* (1922); *A Razão Experimental* (1923); *Jesus* (1923); *S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)* (1927); *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo* (1927); *A Filosofia de Henri Bergson* (1934); *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935).

Talvez se possa afirmar que a reflexão filosófico-antropagógica de Leonardo Coimbra atravessa toda a sua obra, desde a fase matinal anarquista (1) até à fase final marcada pela conversão formal ao catolicismo (2). Ou seja: a educação ocupou a actividade pensante do filósofo ao longo de toda a vida. Essa vida foi, contudo, intensamente vivida em todas as circunstâncias e planos. Leonardo caracterizava-se, na sua personalidade, por não recusar viver. Tanto escrevia um livro belo e profundo, como um artigo para um jornal, como proferia uma conferência ou palestra em colectividade modesta (3). Conjugado este aspecto da sua vida e personalidade com a evolução do seu próprio pensamento, resulta daí a existência, na sua obra, de distintos níveis de análise do problema filosófico-antropagógico: um nível de superfície, um nível médio, um nível elevado ou profundo.

O nível de superfície é, bem vistas as coisas, o da propedêutica; o médio, aquele em que a filosofia criacionista de Leonardo se aplica directamente à educação; o elevado ou profundo, aquele em que a actividade pensante de Leonardo se engolfa, para além da dimensão intelectual, na dimensão espiritual do pensamento e da vida, alcançando uma compreensão da educação mais da ordem da sabedoria (*phrónesis*) que do saber, mais de tipo sapiencial que meramente ciencial.

Leonardo começa por se confrontar com seis pilares temáticos, que são a base do edifício da sua reflexão sobre a educação: a Sociedade; o Estado; o Homem; a Cultura; a Razão; a Política. O pilar central, pilar dos pilares, é o Homem. É do Homem que se trata em educação. Não, em rigor, do Homem genérico, mas do Homem-pessoa, do Homem que, desde *O Criacionismo*, é pessoa moral (4). Isso conclui o filósofo do movimento dialéctico do pensamento, que vai culminar no engolfamento no Absoluto, que é Deus. Está dentro da lógica profunda do seu pensamento, desde o início, a visão da educação religiosa como sendo o cume da educação geral da pessoa.

(1) Desde 1907, na revista *Nova Silva*, e logo em 1909, em *A Vida*.

(2) *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, de 1935, ocupa-se explicitamente da educação. Os escritos que vieram a ser publicados postumamente, designadamente «O Homem às Mãos com o Destino», manifestam a mesma preocupação.

(3) Além do que é testemunhável pela biobibliografia do filósofo, recolhemos informações pessoais precisas neste sentido da parte de Sant'Anna Dionísio.

(4) Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Esboço de um sistema filosófico)*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912.

O Leonardo anarquista relaciona sem dissociação possível a Sociedade e a Educação. Não há, a seu ver, genuíno desenvolvimento da Sociedade sem dialéctico desenvolvimento da consciência do Homem — consciência que é consciência moral. Eis por que qualquer Revolução Social desejada tem de associar a si a Revolução Educativa: tal sociedade, tal educação; tal educação, tal sociedade.

Ligado ao problema da Sociedade, aparece o problema do Estado. A ambos se liga o problema da Liberdade. O filósofo é criacionista: gnosiológica e ontologicamente. Ora não há criacionismo sem liberdade, pois o acto de criar é um acto de liberdade. Pode uma sociedade integralmente estatizada ser livre? Mas isso representaria o fim do pluralismo sociológico: não haveria *sociedades*, mas *a Sociedade*. Seria a estatização da própria Vida, o que acabaria por ser a morte da Vida. Estado Único seria Conhecimento Único — o da Ciência, naturalmente, segundo a visão positivista, aliado ao da Acção, ou seja, da Técnica. Só ficaria a Máquina, desapareceria a Alma; só ficaria a Coisa, evolar-se-ia a Pessoa. A Antropologia Filosófica de Leonardo vai-se construindo em simultaneidade cronológica com a de Max Scheler. Em Leonardo, ela vai culminar clarissimamente numa Personologia. Mas há um passo final que Leonardo dá: é o passo para Deus. O cume, o vértice, da Antroplogia Filosófica é a Antropologia Teológica; o ponto de suspensão da pessoa é a Pessoa. A Antropologia leonardina culmina, portanto, em cristologia: na cristologia paulina e franciscana do filósofo português. Nos anos 20 (1) S. Francisco torna-se no modelo perfeito do Homem pecador regressado a Adão, do Homem exilado regressado ao Paraíso. Esse Homem é o Homem do Infinito, como o Homem caído é o Homem do Nada. Em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre,* Leonardo vê no Homem que a Revolução quer construir o Homem do Nada e vê no Homem de Sempre o Homem do Infinito. Em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre,* Leonardo ergue os seis pilares do edifício da sua antropologia, da qual deriva a antropagogia que daí podemos ver emergir. Essa antropologia configura um humanismo cristão personalista. A mesma configuração teremos de ver na sua antropagogia. Entre o Homem educado para o Nada e o Homem educado para o Infinito não há terceira via. Como há dezasseis anos escrevemos, podemos reiterar: «[...] tal Sociedade, tal Estado, tal Homem, tal Educação. A unidade do pensamento de Leonardo Coimbra fulgura por sobre a massa dos seus escritos e dos seus actos» (2).

A teoria da cultura, que Leonardo apresenta nos seus escritos desde cedo, é um momento estrutural e estruturante da sua filosofia da educação. O problema

(1) Comemorou-se então (1926) o centenário da morte de S. Francisco de Assis. Leonardo participou. Lembramos a influência que a figura, o pensamento e o sentimento do *Poverello* tiveram sobre Jaime Cortesão.

(2) Manuel F. Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra. Teoria e Prática,* Porto, Porto Editora, 1992, p. 607.

da educação é o problema da transmissão da cultura e tem de incluir mesmo, numa filosofia criacionista, o problema da criação da cultura. A teoria da cultura já aparece no começo de 1911, quando o filósofo discute a primeira reforma republicana da educação ([1]).

Leonardo, que apesar de antipositivista teve consideração por importantes aspectos do positivismo comteano, não podia neste ponto aceitar a teoria da cultura do filósofo francês, designadamente a verdade e validade da lei dos três estados, que aliás já Bruno refutara definitivamente em *O Brasil Mental*. O quadro das formas da cultura que o filósofo criacionista nos apresenta é directamente extraído do sociólogo russo Roberty: ele designa-o por «quadrinómio de Roberty». É constituído pela seguinte sequência de formas da cultura, configurando uma lei sociológica da cultura, aquela a que deve obedecer a concepção e organização da educação: ciência, filosofia, arte, técnica. Este quadro é normativo e não apenas positivo. Representa, no essencial (embora esqueça a religião), o esquema dialéctico de *O Criacionismo*, que Leonardo vai confirmar ao longo de todo o seu percurso filosófico. A teoria da cultura que nele mora sob forma condensada, ou contracta, é a ossatura da sua teoria da educação, que é filosófica mas também é, nos planos subordinados, psicológica, sociológica e antropológica. Tal teoria da educação acaba, com o desenvolvimento da filosofia de Leonardo, por elevar-se ao nível de uma teoria criacionista da educação, no seio da qual a educação não pode deixar de ser o próprio crescimento da pessoa moral. O que nessa educação cresce é a liberdade e o espírito.

A liberdade e o espírito são o que faz crescer a cultura, mas uma e o outro crescem com e na cultura. Por isso a educação e a cultura crescem a par. Até se pode dizer que o mesmo é esse crescimento. Paridade e identidade que hão-de transparecer na teoria da cultura e na teoria da educação. E é por isso que a teoria da cultura contém em si um programa educativo e até uma metodologia educativa: indica o que se deve ensinar e aprender, por que ordem e como. Define um movimento, que é anagógico.

Ligada intimamente às teorias da cultura e da educação aparece em Leonardo uma teoria da história. O filósofo português não sofreu, como Antero, a tentação do Oriente; é, na realidade, um assumido ocidental. A sua teoria da cultura acaba por ser, na intimidade das coisas, uma teoria da cultura ocidental, cuja coroa é o cristianismo. Neste ponto se reúnem a teoria da cultura e a teoria da história: o sentido e a direcção da cultura são os mesmos que o sentido e direcção da his-

([1]) Essa reforma foi publicada oficialmente em 29 de Março de 1911. É essencialmente em artigos de revista e de jornal que Leonardo apresenta a sua teoria da cultura, designadamente em *A Águia* e *A Montanha*, em 1910 e 1911.

tória. A este nível da análise leonardina, a teoria é já metafísica: metafísica da cultura e metafísica da história. É nessa metafísica que, em última instância, assenta a antropagogia de Leonardo Coimbra. A história é o espaço de vida em que lutam continuamente a Matéria e o Espírito, a Autoridade e a Liberdade. Certos povos e certas culturas representam o Espírito e a Liberdade; outros, a Matéria e a Autoridade. Na guerra de 1914-18, a França representava o primeiro par e a Alemanha o segundo. Leonardo não teve dificuldade em vaticinar a vitória da França, pois a lei metafísica que comanda intimamente a cultura e a história garante a vitória ao Espírito e à Liberdade. Compreende-se que à mesma lei obedece a educação.

A teoria da cultura aparece desenhada nos escritos de Leonardo de 1911 e alguns de anos anteriores, anunciando a dialéctica criacionista do filósofo, exposta em *O Criacionismo*, obra de 1912. Da teoria da Cultura nascerá a teoria da Razão — Razão Evolutiva ou Razão Experimental —, cujo primeiro momento se dá em *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, livro escrito em 1920, e o segundo, momento de confirmação e definitiva fixação, no livro *A Razão Experimental*, publicado em 1923. *O Problema da Educação Nacional*, texto da comunicação apresentada pelo filósofo-político ao Congresso da Esquerda Democrática, em Abril de 1926, constituirá a reiteração final desse passo evolutivo do pensamento de Leonardo ([1]). Aquela Razão a que chamámos *Razão Poética*, na verdade já anunciada na parte final de *A Razão Experimental*, representa um último e supremo movimento do pensamento de Leonardo, movimento de transcensão, em busca de uma *Razão Maior*, não apenas orientada para a apreensão e compreensão do ser do Real, mas da sua finalidade e do seu sentido. Seja como for, a Razão experimental não é nunca Razão suficiente, mas intrinsecamente Razão insuficiente, infatigável e inesgotavelmente constituinte, sempre aberta, evolutiva, interminável movimento de construção da Liberdade. Uma tal concepção da Razão envolve, limpidamente, um programa antropagógico.

A Liberdade é um pilar primário da filosofia e da antropagogia de Leonardo Coimbra. A Liberdade é, portanto, uma categoria filosófica nuclear no pensamento do filósofo. Que é a Liberdade? Obra do pensamento, por um lado, o próprio pensamento em acto, mais profundamente. Obra do pensamento e obreiro do pensamento. A Liberdade leonardina escreve-se com maiúscula, pois não é pulverizável em liberdades. As liberdades manam da Liberdade. A vida do homem autêntico — do homem que não é apenas um esboço d'alma — é a vida em Liberdade. Não faz, pois, sentido uma educação que o não seja sob o signo da Liberdade. O antropagogo autêntico não pode deixar de ser o escultor das liberdades segundo o modelo da Liberdade. Em *A Alegria, a Dor e a Graça*, a Liberdade é a

([1]) Leonardo Coimbra, *O Problema da Educação Nacional*, Porto, Edição de Marânus, 1926.

Graça — a culminância do mundo criado e do seu princípio criador, o excesso de ser que paira sobre todo o existente e garante a sua transcensão. Liberdade e Graça: dois nomes de algo maior, o Amor.

É sobre uma tal filosofia da Liberdade que se tem de compreender a vinculação de Leonardo ao ideal democrático. O ternário sagrado da Revolução, *Liberdade-Igualdade-Fraternidade*, é assumido por Leonardo no quadro desta profundidade filosófica. É sempre como um movimento e não como um estado, um estado que *coisa* o que é puro ser a ser, que Leonardo vê a Liberdade e a Democracia. O seu criacionismo manifesta-se aqui limpidamente. Neste criacionismo se inscreve a sua recusa de sempre do Estado totalitário, seja qual for o seu sinal. Recusa do Estado totalitário, recusa da educação totalitária.

Desde 1907, desde a sua colaboração na revista *Nova Silva*, que Leonardo manifesta interesse activo pelo problema educativo, fundamentando sempre filosoficamente as suas posições. A militância anarquista é a primeira grande prova da sua vinculação à Liberdade. Evoluirão as formas dessa vinculação, será fixo o vínculo. Segue-se de imediato a colaboração em *A Vida*. Segue-se a colaboração n'*A Águia*, desde o 1.º de Dezembro de 1910. Segue-se toda uma obra, já madura em *O Criacionismo*, em 1912. A adesão de Leonardo à República é mais que genuína; é intrínseca e vinha de sempre.

Ainda em 1926, quando no Congresso da Esquerda Democrática, realizado em 30 de Abril, o filósofo apresenta a sua comunicação intitulada *O Problema da Educação Nacional*, já «a bota» — como lhe chamou Raul Proença — ensaiava o tacão para a sua caminhada fatal, o compromisso de Leonardo com a República é pleno. A educação cuja reforma equaciona e pensa é incompatível com qualquer forma autoritária ou ditatorial de organização e funcionamento do Estado.

Nesse texto básico o filósofo analisa a questão da finalidade da educação. Nela vê três ordens de fins: familiares, nacionais, humanos. Por sob e sobre todos está, evidentemente, a finalidade da pessoa, da pessoa de cada educando. Fugindo a qualquer equívoca fixação no horizonte nacional — o de *A Alemanha acima de tudo*, por exemplo —, associa intimamente a finalidade nacional e a humana no que designa por finalidade da cultura nacional-humana. Nas suas palavras: «educar é cultivar as liberdades criadoras da cultura nacional-humana» ([1]).

Ligando intimamente, como se vê, a educação e a cultura, o filósofo criacionista não pode aceitar a educação como um processo apassivante de mera transmissão cultural. Vê nela, ao invés, um processo activante de assimilação, crescimento e desenvolvimento pessoal. O personalismo aberto de Leonardo é correlativo de uma pedagogia dinâmica e situada, que o mesmo é dizer de uma pedagogia da

([1]) *Ibidem*, p. 9.

actividade idealista de um homem em situação. Ponto em que se encontra com o seu amigo e companheiro da «Renascença Portuguesa», Teixeira de Pascoaes. Na linha de continuidade histórica da cultura humana que é o quadrinómio de Roberty, a educação é um movimento de *desocultação* progressiva do homem face a si mesmo e face à realidade que o inclui e o transcende. É deste modo que o espírito científico é *desocultado* e é por isto que a educação deve ser *científica*: habitada por um espírito que a conduz da ciência à filosofia, à arte e à técnica.

O Problema da Educação Nacional coloca o problema da reforma da educação. Coerente com o seu método filosófico, Leonardo defende que uma reforma da educação não pode ser estabelecida empiricamente, mas teórica e dedutivamente. Posição que bom seria os políticos e governantes de todas as épocas ponderassem.

Subtilmente diferente da posição de Pascoaes — cujo nacionalismo pedagógico e antropagógico procurámos delinear — é a de Leonardo sobre a finalidade nacional da educação. Leonardo declara que uma educação *portuguesa* deve ser «a criação e expansão de um lusitanismo, que seja a travessia do espírito cultural em almas portuguesas» ([1]). Leonardo aparece aqui mais próximo de Herculano, de Junqueiro e de Sampaio Bruno que de Pascoaes. Continua, todavia, dentro da moldura da «Renascença Portuguesa».

Em 1926, no Congresso, o espaço de expansão da cultura portuguesa era, para Leonardo, o das colónias e o do Brasil. Ponto de encontro entre a «Renascença» e a revista *Atlântico,* de João de Barros. Agostinho da Silva vai encontrar-se neste ponto com Leonardo.

Na época, dividiam-se os analistas da educação entre os que pensavam que a reforma devia fazer-se de cima para baixo (caso de Agostinho de Campos) ou de baixo para cima (caso de António Sérgio). Ou seja: da Universidade para a escola primária ou da escola primária para a Universidade. Sempre do lado do primado da teoria e sempre considerando que é o superior que explica o inferior e não o contrário, Leonardo também aqui aparece do lado oposto ao de Sérgio. É pela Universidade que a reforma deve começar e a reforma da Universidade tem de ser profunda. Sempre o pensou e o disse; e, quando pôde, o fez.

A religião não aparece no quadrinómio de Roberty. Ela era, contudo, fundamental como forma da cultura e como forma de vida, para o filósofo criacionista. Não deveremos, pois, admirar-nos que, tal como a filosofia culmina para ele em religião, o mesmo aconteça com a pedagogia-antropagogia. Pascoaes, Junqueiro, Raul Brandão, pensavam do mesmo modo. Para o filósofo criacionista e personalista moral que é Leonardo a educação integral do homem, que é a pessoa moral,

([1]) Manuel F. Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra. Teoria e Prática*, Porto, Porto Editora, 1992, p. 611.

não o será se não for religiosa. A máxima altitude que a educação pode e deve ter é a da educação religiosa, colocando o educando no plano do transcendente.

Toda a pedagogia-antropagogia de Leonardo Coimbra tem a raiz mergulhada na sua filosofia criacionista. Ora a base desta filosofia é a gnosiologia, como é particularmente evidente em *O Pensamento Criacionista* (1). Analisando o materialismo gnosiológico de Stuart Mill e o formalismo gnosiológico de Kant, o filósofo português apresenta o seu *Criacionismo* como uma superação dessas duas filosofias. Em 1923, em *A Razão Experimental, O Pensamento Criacionista* é confirmado. O racionalismo de Leonardo evoluirá, a partir desta data, para uma ideia de Razão a que oportunamente demos o nome de *Razão Poética*, uma espécie de *Razão Trans-Lógica*, ou *Razão Maior*, aberta à realidade, a toda a realidade, para além dos limites da Razão iluminista ou científica. «A Razão Poética», escrevemos então, «é a Razão da Lógica Maior, da Lógica do Infinito.» (2) Culminando: «É Deus que a Razão supremamente visa: para Deus só podemos caminhar por uma Razão espiritualmente poética.» (3) A Razão Poética é cristã e contrapõe-se à Razão Lógica helénica (4). Mergulhando no Leonardo Coimbra mais profundo, a Razão Poética é a Graça: só ela permite ver o permanente milagre da Criação (5).

Não queremos deixar de assinalar no sistema do filósofo português as mais amplas implicações do seu monadologismo (ou personalismo). A mónada leonardina é a pessoa: actividade livre, inteligente, amorosa, aberta às outras pessoas e para as outras pessoas. Leonardo visiona e deseja uma sociedade ideal de mónadas livres e amorosas. A actividade das mónadas pode ser benevolente ou malevolente. O optimista leiniziano que é Leonardo vê na intimidade da mónada um princípio determinante da prevalência final global do modo de ser benevolente sobre o malevolente. Ora a educação deve assentar nesta inebriante certeza, que é a garantia da sua vitória final. E como Leonardo pensa que o homem está de tal modo ligado às entranhas do cosmos que toda a sua vida se repercute neste, a vitória final do Amor não apenas representará a redenção do homem, mas a redenção do próprio cosmos. Assim, o limite da educação é o limite da evolução e o limite da evolução é a espiritualização integral do próprio cosmos. É o que se poderá ver na parte final de *A Razão Experimental* e de *Do Amor e da Morte*.

Uma última nota queremos deixar: sobre a antropagogia da palavra, em Leonardo. Numa época de quase triunfante hostilidade à palavra, o filósofo português

(1) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Porto Editora, Renascença Portuguesa, 1914.
(2) Manuel F. Patrício, *op. cit.*, p. 615.
(3) *Ibidem*, p. 615.
(4) *Ibidem*, p. 616.
(5) *Ibidem*, p. 616.

assume uma pedagogia-antropagogia da palavra, do *logos*. E não da palavra banal, da palavra do blá-blá quotidiano verberada por Heidegger em *O Ser e o Tempo*, mas *da palavra alta*, da que eleva e leva as almas para a verdade. A concepção de Leonardo conserva actualidade: hoje, talvez mais do que no seu tempo, é imperativo defender, contra a pedagogia *fáustica* ameaçadora, a pedagogia *lógica* ameaçada. José Marinho viu Leonardo habitado pelo *logos genesíaco*; Sant'Anna Dionísio disse ter chegado a sentir o *verbo levitante* do Mestre. Mas o pensamento filosófico-antropagógico de Leonardo não se limitou a apontar-nos para uma pedagogia-antropagogia da palavra alta; apontou-nos, em superior e simbólica sintonia com Pascoaes, para uma pedagogia-antropagogia da palavra portuguesa alta. Melhor do que alta: altificante. Criacionistamente altificante.

REFERÊNCIAS:

Ângelo Alves, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra. Idealismo Criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962.

José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945.

Manuel F. Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra. Teoria e Prática*, Porto, Porto Editora, 1992.

Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, Lisboa, 1994.

7. «Orpheu»

7.1. Introdução

Fernando Pessoa colaborou n'*A Águia* logo em 1912, nela publicando os dois (justamente) famosos artigos sobre a nova poesia portuguesa, sociológica e psicologicamente considerada. Um diferendo ainda hoje mal esclarecido com a direcção da revista, em que o protagonista visível da parte desta é Álvaro Pinto, afasta-o d'*A Águia* e certamente é um dos factores que o leva a avançar para o projecto de *Orpheu*, que se concretiza em 1915. Embora as afinidades profundas de Pessoa com Pascoaes fossem evidentes para o próprio, as diferenças também eram importantes e fortes. Ambos os movimentos — a «Renascença» e «Orpheu», o saudosismo/ /criacionismo e o modernismo — têm as raízes mergulhadas no solo pátrio e na nacionalidade, investindo a fundo em Portugal. Todavia, Pessoa e Almada — as duas grandes cabeças pensantes de *Orpheu* e do modernismo que representa —

valorizam dominantemente o mundo urbano e Pascoaes — e Leonardo também, no fim de contas — valoriza o mundo rural. Pascoaes e Leonardo apresentam um forte sentido do universal, como horizonte indissociável do sentido nacional. O mesmo se poderá afirmar de Pessoa e Almada, mas há nestes traços de cosmopolitismo que não encontramos no espírito e na letra dos homens da «Renascença». De notar ainda que há em «Orpheu» um investimento no *estético* que não motivou Pascoaes nem Leonardo.

«Orpheu» representa mais do que um projecto literário, artístico e estético. «Orpheu» é mesmo — aliás, como *A Águia* e a «Renascença» — mais do que um projecto cultural, pois se configura, em rigor, como um projecto espiritual, em que o desígnio de reformar e redimir definitivamente o homem, e o homem português em especial, dá unidade e sentido superior a toda a actividade desenvolvida e obra produzida.

O «baú» de Pessoa é inesgotável. De Almada ainda poderão vir surpresas, mas conhecemos quase tudo. As suas obras são dois corpos valiosos de pensamento — informado, bem estruturado, criativo e fundamentado —, em que a educação é nuclear.

7.2. Fernando Pessoa

Fernando António Nogueira Pessoa nasceu em Lisboa, em 1888, e morreu em Lisboa, em 1935. Passou anos decisivos da sua vida na África do Sul, em Durban, após a morte do pai. A isso se deve o enorme peso da cultura e da mentalidade britânicas na sua personalidade e na sua obra.

Não sendo, como se sabe, um filósofo, no sentido estrito do termo, pertence, contudo, à ampla e nobre linhagem dos poetas-pensadores (ou poetas-filósofos) portugueses, como Camões, Antero, Junqueiro, Pascoaes, Almada Negreiros e outros. A componente reflexiva da sua personalidade e da sua obra exprime-se de maneira muito particular na sua obra em prosa, que é ampla e importante.

Os textos especificamente filosóficos de Fernando Pessoa encontram-se, numa parte significativa, publicados. Representam uma componente não despicienda da sua obra (1). No que toca à filosofia da educação, tanto a obra poética como a obra em prosa são relevantes. Os heterónimos, por exemplo, têm subjacente à sua identidade e à sua dinâmica uma relação interpessoal que é de natureza pedagógica. É particularmente marcante, a este respeito, o heterónimo Alberto Caeiro, que tem com os outros e com o ortónimo Fernando Pessoa — que, no quadro de uma análise mais aprofundada, que não podemos fazer aqui, pode ser visto ele mesmo como um heterónimo — uma relação do tipo da relação mestre-discípulo.

(1) Cf. a Primeira parte, capítulo Cinco, tomo 1, deste volume.

Os interesses intelectuais de Fernando Pessoa foram muito diversificados, como ontológica e personologicamente diversificada é a sua obra poética. No volume da edição da Editora Nova Aguilar, do Rio de Janeiro, dedicado às *Obras em Prosa*, os critérios subjacentes ao agrupamento dos textos põem em evidência essa diversidade. Os grandes grupos de textos contemplam: o eu profundo; os outros eus; ideias estéticas; ideias filosóficas; ideias políticas; ficção. Como se vê, não contemplam as ideias pedagógicas. Ao tempo não era pensável que Pessoa tivesse um corpo amplo, coerente e fundamentado de ideias sobre a educação. Acontece que tem. Maria da Conceição Azevedo, Professora da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, defendeu uma excelente dissertação de doutoramento na especialidade de Filosofia da Educação sobre o pensamento pedagógico de Fernando Pessoa. Nós próprios investigamos esse aspecto do pensamento do grande escritor desde meados dos anos 80 e temos quase preparado para publicação um livro que incide sobre a sua filosofia da educação profunda, em relação com o seu messianismo do Quinto Império. Contudo, mesmo no quadro da sua teorização sociológica e política ressalta com nitidez o problema pedagógico. Também a sua identificação entre a Pátria e a Língua abre perspectivas pedagógicas de insuspeitada riqueza, que aliás o aproximam muito do que veio a ser a visão lusófona de Agostinho da Silva.

A ideia que Pessoa teve da Universidade portuguesa do seu tempo era negativa. Matriculado no Curso Superior de Letras, cedo o abandonou. Em sua opinião, a educação institucional — designadamente a nível dos ensinos primário e secundário — destinava-se a formar as classes médias, não o escol. Nem mesmo a Universidade estava em condições de formar o escol. No fundo, o escol autoforma-se, num processo que arranca de cada grande individualidade e potencia em grupo (*Orpheu* foi um grupo desses...) a capacidade criadora de cada um. Foi o caso de Pessoa, de Mário de Sá-Carneiro, de Almada Negreiros. Foi, diremos nós, também o caso da *Renascença Portuguesa*, da *Seara Nova*, da *Filosofia Portuguesa* e de outros grupos que não temos espaço para mencionar na presente obra.

Temos uma interpretação da *Mensagem* e do nacionalismo místico de Fernando Pessoa em geral que coincide em pontos-chave com a que Onésimo Teotónio de Almeida expôs em meados dos anos 80 e é simultânea dela e que esperamos dar a público. Então poderemos expor demorada e fundamentadamente a nossa ideia de que toda a doutrinação messiânica do grande escritor é em si mesma uma grande operação pedagógica, demopédica, que tem o povo português por objecto e destinatário. Vale a pena ler Pessoa na perspectiva filosófico-antropagógica, investigando a partir dos seus textos e em diálogo com o que alguns (poucos por enquanto) investigadores já realizaram. O enriquecimento que daí poderá advir para a filosofia portuguesa da educação justificará esses esforços.

REFERÊNCIAS:

António Quadros, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos Cem Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1988.

— *O Primeiro Modernismo Português*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1989.

Eduardo Lourenço, *Fernando Rei da nossa Baviera*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.

Maria da Conceição Azevedo, *Fernando Pessoa, Educador. Encontro de si próprio, consciência da missão, fidelidade ao ser*, Braga, Edições da APPACDM, 1996.

7.3. Almada Negreiros

José de Almada Negreiros nasceu em São Tomé, em 1893, e morreu em Lisboa, em 1970. É uma figura notável, original e poderosa da cultura portuguesa ([1]). Pode parecer estranho vê-lo incluído num capítulo em que se trata da filosofia da educação em Portugal. Basta, todavia, lê-lo para rapidamente se desfazer essa estranheza.

Já afirmámos que Almada Negreiros é um dos nomes grandes do núcleo de pensadores que constituiu e até agora realizou o que designamos por ontologia de Portugal.

Noutro contexto ([2]), relacionámos o par conceptual antropologia-antropagogia com o par ontologia-ontagogia. Se nos for permitido, diremos que a antropologia está para a antropagogia como a ontologia para a ontagogia. Por ontologia de Portugal entendemos o esforço do pensamento por captar o ser de Portugal. Por ontagogia entendemos esse esforço mais o de tentar cumprir Portugal. Paralelamente, por antropologia entendemos o esforço do pensamento por captar o ser do homem e por antropagogia esse esforço mais o de tentar cumprir, fazer ser, o homem. Por isso diremos: «A ontologia de Portugal relaciona-se com a antropologia de Portugal, do mesmo modo que a ontagogia de Portugal se relaciona com a antropagogia de Portugal.» Vimos que Pascoaes, em *Arte de Ser Português*, acha que é necessário e imperativo formar portugueses. Almada acha exactamente o mesmo. Por isso é que escreveu, com uma espécie de ironia transcendente:

É fado nosso,
é nacional,
não há portugueses,
há Portugal.

([1]) Cf. a Quarta parte, capítulo Quatro-II, tomo 1, deste volume.

([2]) Manuel F. Patrício, «Ontologia e Ontagogia de Portugal em José de Almada Negreiros», in *Almada Negreiros. A Descoberta como Necessidade*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1998, pp. 69-81.

Não há portugueses, mas tem de haver — ainda que, na hora que passa, os haja cada vez menos. Ou seja: Almada é cada vez mais necessário.

Este nacionalismo de Almada Negreiros não tem nada de exclusivo nem de agressivo. O que ele diz cá, e para nós, é o que os espanhóis, os franceses, os alemães, os ingleses, etc., devem dizer lá e para eles. Ou seja: cada um deve procurar ser quem é, o mais possível. Considerava Almada que pensar assim é contribuir para a riqueza e a beleza do jardim humano. Que cada um cuide do seu canteiro e teremos um mundo formoso. Voltaire escreveu assim, com aparente candura, no *Candide*: *il faut cultiver notre jardin*. Com outras palavras, mas com igual candura, foi o que disse Almada.

O nosso (multímodo) artista e pensador fazia assentar a formação dos portugueses em cada português: em «cada qual». Tinha o culto da individualidade, sem ser um individualista, pois vê-se no que escreveu que era um personalista. O que ele quer é autores, que são os que fazem por si o que verdadeiramente é seu. Não quer um Portugal de cópias, mas de originais. Só os autores dispõem realmente de autoridade, que é justamente a qualidade definitória dos autores. *Orpheu* — símbolo, ou metáfora, de Portugal — foi um grupo de autores, de individualidades criadoras. De *Orpheu* falou Almada assim, como na verdade profunda do seu pensamento podia ter falado de Portugal: «Procedíamos conscientemente na formação de um grupo de *élite*, sem chefes e todos autores, o que na verdade só é possível entre gente de Arte. *O nosso desiderato era por conseguinte só um: os autores*. E foi o que ficou.» (1) Foi o que ainda não ficou, à medida do seu (e do nosso) sonho, a Portugal.

A desnacionalização do país é algo que Almada quer combater, na linha de Pascoaes e de Pessoa. O nosso artista-pensador diz assim acerca do que queriam em *Orpheu*: «Queríamos apenas o mais difícil dos títulos portugueses: sermos portugueses simplesmente!» (2) E o que é isso? Responde ele: «Portugueses de Portugal, do único Portugal comum a todos os portugueses.» (3) A educação é obviamente fundamental para realizar a vontade de Almada e de *Orpheu*. Educação que ele identifica com cultura.

Entre Portugal e a Europa vê Almada a mais íntima das relações. Na verdade, não concebe Portugal sem a Europa. É para nós claro que, se hoje vivesse, talvez distinguisse com a nitidez que punha em tudo a Europa da União Europeia. A cultura é que era o fito de Almada. Por isso queria para nós: «[...] cultura individual, portuguesa e europeia» (4).

(1) José de Almada Negreiros, *Obras Completas*, vol. v, Lisboa, Estampa, 1971, p. 19.
(2) *Ibidem*, p. 25.
(3) *Ibidem*.
(4) *Ibidem*, p. 27

A reflexão de Almada, ontológica e ontagógica, sobre Portugal é radicalmente personalista. Afirma, com generalidade: «Sem o respeito pela individualidade e personalidade de cada ser humano, seja ele qual for, não há nada começado neste mundo.» (1) Afirma, com relação a Portugal: «Enquanto em Portugal cada uma das pessoas humanas portuguesas não tiver a possibilidade de entregar-se totalmente a fundo, à incógnita da sua personalidade, continuará tudo ainda por começar.» (2) Personalista e nacionalista, Almada é, no diâmetro maior, um lídimo humanista: «O humano é a única varonia da humanidade. O humano deve ser a única varonia de Portugal.» (3)

Uma das distinções mais importantes feitas por Almada é entre «civilização» e «cultura». Escreveu, a este respeito: «a civilização é um fenómeno *colectivo*»; «a cultura é um fenómeno *individual*» (4). Na linha de coerência com a análise já feita, segue-se que Portugal é uma civilização sem cultura. Mais uma vez teremos de concluir que só pela educação poderemos transformar a situação. Eis por que a relação tem de assentar no enriquecimento educativo-cultural de cada um: «A única solução depende [...] de cada um dos portugueses, tomando à sua conta própria o encargo da sua curiosidade pessoal do conhecimento.» (5)

A última tese estrutural de Almada sobre a ontagogia de Portugal é a seguinte: a Arte é a via magna para realizar a cultura portuguesa. Arte que o nosso artista associava intimamente à Ciência: «Arte e Ciência não podem deixar de estar estreitamente ligadas entre si.» (6)

Parafraseando Sebastião da Gama — um grande educador e pedagogo português do século XX —, poderíamos pôr na boca de Almada estas palavras: *Precisamos de ir; pela Arte é que vamos; pela Arte é que vamos ser.*

REFERÊNCIAS:

António Quadros, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos Cem Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1988.

— *O Primeiro Modernismo Português*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1989.

Celina Silva, *Almada Negreiros. A Busca de uma Poética da Ingenuidade*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1994.

(1) *Ibidem*, p. 34.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*.
(4) *Ibidem*, p. 37.
(5) *Ibidem*, p. 41.
(6) *Ibidem*, p. 46.

— (Coordenadora). *Almada Negreiros. A Descoberta como Necessidade*, Actas do Colóquio Internacional Porto 1996, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1998.

Eduardo Lourenço, «Da Literatura como Interpretação de Portugal», in *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, Dom Quixote, 1978, pp. 95-126.

8. A «Seara Nova»

8.1. Introdução

Em 1921, surge finalmente a revista, e o grupo, que Sérgio aparentemente procurava e que já estaria, mesmo que nebulosamente, no seu espírito em 1912, quando se contituiu a «Renascença Portuguesa». A dimensão política e social esteve sempre no âmago da «Renascença», mas o movimento foi sempre habitado por uma lógica cultural e espiritual. Quanto à «Seara Nova», cuja dimensão cultural é inequívoca e foi historicamente importante antes e sobretudo depois do Estado Novo, parece-nos que a lógica profunda da sua existência a coloca mais rigorosamente no plano do social e do político.

A análise da questão educativa, ao nível limitadamente pedagógico e também ao nível filosófico-pedagógico (e filosófico-antropagógico), é presença permanente na revista. Logo em 1921 nela aparece a figura ilustre de pedagogo de Faria de Vasconcelos. Ele e António Sérgio são, a nosso ver, os rostos maiores do movimento seareiro. Justifica-se, pois, a sua escolha para este primeiro friso da filosofia portuguesa, ou em Portugal, da educação.

8.2. Faria de Vasconcelos

António Sena Faria de Vasconcelos nasceu em 1880, em Castelo Branco, e morreu em 1939, em Lisboa. Foi filho e neto de juízes, tendo-se bacharelado em Direito pela Universidade de Coimbra, em 1901. Tendo-se a seguir matriculado na Universidade Nova de Bruxelas, cuja Escola Livre Internacional de Ensino Superior frequentou, nela obteve o grau de doutor em Ciências Sociais, defendendo a tese *Esquisse d'une théorie de la sensibilité sociale*. Foi de imediato contratado como professor dessa Universidade, regendo a cadeira de Psicologia e Pedagogia no Instituto de Altos Estudos entre 1904 e 1914.

Foi um pedagogo excepcional. A Escola Nova que fundou em Bierges-les-Wavre, perto de Bruxelas, foi considerada por Adolphe Ferrière como o mais perfeito exemplar da Escola Nova realizado até então, alcançando 28 dos 30 pontos da

Escola Nova perfeita. Todavia, temos de reconhecer que Faria de Vasconcelos não foi por si mesmo um teorizador da educação, mas um excelente conhecedor dos princípios, ideias e valores do Movimento da Escola Nova e quase perfeito aplicador dos mesmos na prática. Não encontramos no seu pensamento pedagógico, portanto, nenhuma ideia nova que o singularize.

A Primeira Guerra Mundial obrigou-o a sair da Bélgica, tendo deste país passado à Suíça, onde pôde trabalhar em Genève com o núcleo duro do Movimento da Escola Nova, particularmente com Claparède. É em Genève, aliás, que publica o livro *Une École Nouvelle en Belgique*, em 1915, no qual descreve e explica a experiência pedagógica da Escola de Bierges.

A sua reputação mundial levou-o a Cuba, a convite do Governo, para aí fundar, em Havana, uma Escola Nova do tipo da de Bierges. Em Cuba, trabalhou entre 1915 e 1917. De Cuba passou à Bolívia, na sequência de idêntico convite. Neste país trabalhou entre 1918 e 1920, ano em que regressou a Portugal.

Em 1921 e 1922, publicou na *Seara Nova* um notável conjunto de artigos sobre as bases em que devia assentar a reforma profunda da educação portuguesa. Esse trabalho acabou por ser aproveitado para a elaboração das bases da reforma da educação apresentada ao Parlamento pelo ministro da Instrução Pública, João Camoesas, em 1923, projecto que o Congresso da República não aprovou.

Foi professor da Escola Normal Superior de Lisboa e assistente da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Fundou e dirigiu, até à sua morte, o Instituto de Orientação Profissional. A obra pedagógica e didáctica que deixou é vasta. A Fundação Calouste Gulbenkian iniciou há anos a sua publicação, mas até hoje só foi editado o 1.º tomo. Dessa obra destacaremos apenas dois volumes, nos quais encontramos o essencial do seu pensamento filosófico-pedagógico: *Problemas Escolares* (1.ª série, 1921); *Problemas Escolares* (2.ª série, 1929).

O simples inventário, que não faremos aqui, dos problemas levantados nas duas séries de *Problemas Escolares* põe à vista a insuficiência da dimensão filosófico-pedagógica no pensamento de Faria de Vasconcelos, ainda que seja aliciante o quadro pedagógico traçado. Desse extenso rol de problemas apenas um nos parece devermos apresentar: o que se entrega a definir as características da educação contemporânea.

Os nomes que Faria de Vasconcelos menciona como representativos dessa educação, que é a «educação nova», são os seguintes: Cecil, Redie, Lietz, Binet, Meumann, Stanley Hall, King, Decroly, Maria Montessori, John Dewey, Kerschensteiner, Claparède, Pierre Bovet, Adolphe Ferrière.

São sete as características da educação contemporânea, para o nosso pedagogo: 1.ª — o ter um carácter e um espírito nitidamente científicos; 2.ª — o ter carácter dinâmico; 3.ª — a sua função genética; 4.ª — o ter um carácter funcional;

5.ª — o ser social; 6.ª — o ter carácter diferencial; 7.ª — o facto de se inspirar «num elevado *ideal filosófico* de cultura individual e social» ([1]). Esse ideal consubstancia-se em desejar para o homem uma vida «mais verdadeira, mais pura e mais bela», o que soa bastante platonicamente aos nossos ouvidos ([2]). O limitado alcance da filosofia na construção teórica pedagógica de Faria de Vasconcelos ressalta da sua própria exposição: «A educação contemporânea tem como culto o ideal científico da verdade, o ideal moral do dever, da justiça e da bondade, o ideal estético da beleza, ideais mutuamente entrelaçados de modo tal que um não pode ser perseguido sem que os outros o sejam também, se o homem quiser ser um verdadeiro homem, dos pés à cabeça.» ([3]) Em síntese, a pedagogia contemporânea é «guiada pela ciência, e iluminada pela moral e pela arte» ([4]). A conclusão é esta, e é extraída pelo admirador do grande pedagogo Faria de Vasconcelos que somos nós: a fundamentação filosófica da educação no pensamento de Faria de Vasconcelos é débil. Ela é muito mais forte em António Sérgio, apresentando neste, ainda assim, sérias deficiências. A conclusão a tirar é, pois, mais ampla: foi globalmente deficitária a fundamentação filosófica da educação no seio do Movimento da Escola Nova, com a excepção de John Dewey, o que teve profundas consequências práticas no destino do Movimento. Uma pedagogia, por melhor que seja em si mesma, morre de inanição, se não é nutrida por uma filosofia.

REFERÊNCIAS:

Manuel F. Patrício, «Faria de Vasconcelos», in *Figuras da Pedagogia Portuguesa Contemporânea — I*, Évora, Universidade de Évora, pp. 58-79.

8.3. António Sérgio

António Sérgio de Sousa, conhecido por António Sérgio, nasceu em Damão, na então Índia portuguesa, em 1883 — o ano do nascimento de Leonardo Coimbra — e morreu em Lisboa, em 1963. Foram 80 anos de laboriosa existência ao longo da qual desenvolveu uma intensa actividade cívica, política e demopédica, orientada para a reforma da mentalidade do povo português, condição que considerava

([1]) Faria de Vasconcelos, *Problemas Escolares — 1.ª Série*, Lisboa, Empresa de Publicidade «Seara Nova», 1921, p. 17.

([2]) *Ibidem*.

([3]) *Ibidem*.

([4]) *Ibidem*, p. 18.

básica para transformar as estruturas sociais, económicas, culturais e políticas do país. Dentro desta central preocupação demopédica se inscreve toda a sua obra ([1]).

É Sérgio uma das mais notáveis figuras da pedagogia-antropagogia e da filosofia da educação portuguesas no século XX e certamente, no que à pedagogia-antropagogia estritamente concerne, a mais influente.

A sua intervenção organizou-se em torno de quatro eixos principais: o filosófico, o pedagógico-antropagógico, o económico-social e o político. A reflexão filosófica aparece logo em 1908, com o livro *Notas sobre os sonetos de Antero de Quental*. Sem ter produzido uma obra propriamente filosófica, sobretudo através da publicação de livros onde os assuntos fossem temática e sistematicamente tratados, Sérgio publicou muitos textos de natureza filosófica, entre os quais bastantes de natureza filosófico-antropagógica. A orientação mais consistente e aparentemente assumida como própria que impregna a sua obra filosófica e filosófico-antropagógica é a neokantiana marburguense, de Hermann Cohen e Paul Natorp ([2]). Quanto à estrita pedagogia, Sérgio inscreve-se no Movimento da Escola Nova, como sucedeu com sua mulher Luísa Sérgio, e em especial na linha da pedagogia social de Kerschensteiner e de John Dewey.

Já assinalámos a oposição existente entre as concepções de Sérgio e as de Pascoaes. Talvez essa oposição se exprima hoje entre uma orientação social (vinda de Verney) e uma orientação cultural (vinda de Pascoaes e de Leonardo Coimbra). Sérgio foi sempre mais fácil de ouvir. Mas Pascoaes e Leonardo têm vindo a crescer de audibilidade. O processo de globalização-mundialização tem raiz social e económica, não cultural. Neste final de 1999, em que escrevemos estas palavras, a contestação irrompeu em vários pontos do globo e dá sinais de força. A orientação cultural parece ter a sua hipótese. O século XXI pode vir a ser o de Pascoaes e Leonardo, como o século XX foi de Sérgio.

Das obras especificamente pedagógicas de Sérgio destacamos as seguintes: *Considerações Histórico-Pedagógicas*, de 1915; *Educação Cívica*, de 1915; *O Ensino como Factor do Ressurgimento Nacional*, de 1918; *Aspectos do Problema Pedagógico em Portugal*, de 1934; *Sobre Educação Primária e Infantil*, de 1939.

Relativamente aos escritos de carácter filosófico-pedagógico, eles encontram-se quase inteiramente nos volumes de *Ensaios*.

A análise do pensamento pedagógico-antropagógico de António Sérgio pode ser feita em duas partes: uma primeira de estabelecimento da sua fundamentação filosófica da educação; uma segunda de esclarecimento da organização que propõe

([1]) Cf. a Primeira parte, capítulo Dois, tomo 1, deste volume.

([2]) Procurámos demonstrar esta posição no nosso estudo *A Fundamentação Filosófica da Educação em António Sérgio*, Évora, Universidade de Évora, 1984, edição policopiada.

para a educação portuguesa. A mais importante para nós, aqui, é evidentemente a primeira. Filosoficamente, Sérgio é um idealista. Além de Cohen e Natorp, Léon Brunschvicg é uma referência para o seu idealismo. Considera, pois, que é o juízo, e não o conceito, o cerne do pensamento. Essencial para compreender a gnosiologia sergiana é a oposição entre *o sensível* e *o inteligível*. Sérgio fala mesmo na necessidade de «desacreditar a intuição sensível» ([1]). Tal oposição vê ele em outra: na oposição *imaginação-inteligência*. O próprio percepto «é já uma construção da inteligência» ([2]).

Distinção importante é também a que faz entre *consciência empírica* e *consciência racional ou pura*. Situada fora do espaço e do tempo, só esta última «torna possível a dessubjectivação do pensar» ([3]).

Racionalista, Sérgio vê a razão como a «lei de unidade de consciência», em 1920 ([4]). Nesta época, distingue entre a Razão e a Inteligência, pensando muito na filosofia de Bergson e opondo-se-lhe. Nesta distinção, Sérgio confere a prevalência à Razão. O quadro gnosiológico que traça é o seguinte: há, originariamente, as sensações; há, secundariamente, o intelecto; há, superior e supremamente, a razão especulativa. É um quadro obviamente kantiano, extraído da *Crítica da Razão Pura*.

Para compreender uma antropagogia, é sempre necessário compreender a antropologia em que assenta. Mesmo em Kant, a Pedagogia só é inteligível à luz da sua Antropologia (*Antropologia do ponto de vista pragmático*) ([5]). Para encontrarmos essa antropologia em Sérgio, temos de caminhar da sua mais elaborada ideia de Razão para a ideia de *Homem de Razão*.

Em 1928, a Razão é para o filósofo português «a busca do Universal (da Unidade em tudo)» ([6]), o que representa «a manifestação do *Universal* no indivíduo» ([7]), sobrepondo-se ao indivíduo e negando-o enquanto indivíduo. É este um

---

([1]) António Sérgio, «Migalhas de Filosofia em palestra amena com realistas comuns, com bergsonistas e com empiristas lógicos», in *Obras Completas — Ensaios, Tomo VII*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1.ª edição, 1974, p. 208.

([2]) *Ibidem*, p. 208.

([3]) *Ibidem*, p. 211.

([4]) Idem, «Educação e Filosofia (princípios de uma pedagogia qualitativa de acção social e racional)», in *Obras Completas — Ensaios, Tomo I*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 2.ª ed., 1976, p. 136.

([5]) E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, in *Oeuvres Philosophiques, III*, Paris, Gallimard, 1986.

([6]) António Sérgio, «Explicações a um catedrático de Direito sobre a doutrina ética dos meus "Ensaios"», in *Obras Completas — Ensaios, Tomo VII*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1.ª ed., 1974, p. 157.

([7]) *Ibidem*.

passo essencial para Sérgio passar à sua ideia de «Homem de Razão», que é para o filósofo o homem «culto», o homem «objectivo», o homem «crítico». Oposto, absolutamente, ao «Homem de Nação». Está à vista a oposição entre Sérgio e Pascoaes, mais uma vez. O racionalismo sergiano é incompatível com o nacionalismo pascoalino. Pascoaes não via incompatibilidade entre o racionalismo e o nacionalismo, pois resolvia a aparente antinomia com a sua categoria do «pensamento sentimental» (Pessoa sugeriu o mesmo que Pascoaes, quando escreveu «o que em mim sente está pensando», que é a outra face de «o que em mim pensa está sentindo»).

Como sucedeu com os marburguenses e com Brunschvicg, Sérgio é um insubstancialista, o que reduz a zero qualquer hipótese de construir uma ontologia. Sérgio é um pan-logista. Tudo o que diga respeito a uma possível ontologia de Portugal não cabe na sua filosofia. Excluída dessa filosofia fica também, por conseguinte, a possibilidade de uma ontagogia de Portugal, como ela existiu em Pascoaes, Pessoa ou Almada Negreiros, por exemplo ([1]).

Aquilo que, segundo o esquema de Cohen, é a Lógica, corresponde à análise crítica marburguense da *Crítica da Razão Pura*; aquilo que, segundo o mesmo esquema, é a Ética, corresponde à análise crítica marburguense da *Crítica da Razão Prática*. Este esquema permite compreender com clareza a estruturação filosófica de António Sérgio.

Percorramos então rapidamente a sua fundamentação filosófica da ética. Sérgio começa pela análise do sentimento moral. Dessa análise conclui que, tanto no que toca à vida científica como no que toca à vida moral, há no início de ambas um apriorístico dever-ser ([2]). É o reencontro com o kantismo sergiano. A vida moral é uma progressiva racionalização da vida global do homem, onde têm um vivo relevo a educação e a política. À maneira de Natorp, a ética sergiana configura um verdadeiro racionalismo ético-moral, que se concretiza num socialismo ético. Tal concepção impregna profundamente toda a filosofia da educação sergiana. Racionalista e, por sê-lo, antinacionalista. O que conduz o filósofo a incorrer numa aparente contradição: querer transformar a mentalidade — necessariamente nacional — dos portugueses numa mentalidade racional universal que apagaria necessariamente os seus traços nacionais.

([1]) Continuamos a pensar o que escrevemos em *A Fundamentação Filosófica da Educação em António Sérgio* (Évora, Universidade de Évora, 1984, p. 50): «O sentido da vida e da obra de Sérgio é a reforma de Portugal pela educação. Porém, o que era Portugal para Sérgio? Falta no pedagogo de Portugal uma Ontologia de Portugal e da portugalidade. Ontologicamente, Portugal não existe para Sérgio. Fica ferida de morte a sua Pedagogia de Portugal.»

([2]) António Sérgio, «Migalhas de Filosofia em palestra amena com realistas comuns, com bergsonistas e com empiristas lógicos», in *Obras Completas — Ensaios, Tomo VII*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1.ª ed., 1974, p. 195.

Tal contradição — ou, porventura, tal paradoxo... — deriva do que nos parece ser o reducionismo sergiano. De uma filosofia veridicamente idealista Sérgio desloca-se para um idealismo racionalista; deste desloca-se, ainda mais, para a ideia de uma pedagogia socioeconómica. O filósofo português falou da oposição entre um cartesianismo ideal e um cartesianismo real; na sua obra está viva a oposição entre um kantismo ideal e um kantismo real; nós cremos que também há um sergismo ideal e um sergismo real, em que o segundo é uma drástica redução do primeiro.

De tão violenta operação redutora resulta que Sérgio se afastou da simples possibilidade de pensar e transformar a educação de uma entidade que, dentro da mais pura lógica da sua filosofia, não existia: Portugal. Dramaticamente — a nosso ver —, António Sérgio passou a vida a pensar e a fazer o que, segundo a sua filosofia, não se podia pensar nem se podia fazer.

REFERÊNCIAS:

A. Campos Matos, *Bibliografia de António Sérgio*, Coimbra, Vértice, 1971.

Álvaro Ribeiro, *A Literatura de José Régio* (cap. «O magistério de António Sérgio», pp. 86--107), Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1969.

Eduardo Lourenço, *Heterodoxia — II* (cap. «Ideologia e Dogmatismo», pp. 155-197), Coimbra, Coimbra Editora, 1967.

— *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Povo Português* (cap. «Sérgio como mito cultural», pp. 175-191), Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978.

J. de Montezuma de Carvalho, *António Sérgio — a Obra e o Homem*, Lisboa, Editora Arcádia, 1979.

José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo* (cap. III da II Parte, «Conceito de razão e formas da filosofia», pp. 165-222), Porto, Lello & Irmão — Editores, 1976.

Manuel F. Patrício, *A Fundamentação Filosófica da Educação em António Sérgio*, Évora, Universidade de Évora, 1984 (edição restrita policopiada).

Revista de História das Ideias. António Sérgio, 2 tomos, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras, 1983.

Rogério Fernandes, *A Pedagogia Portuguesa Contemporânea* (cap. «António Sérgio: uma pedagogia para o ressurgimento nacional», pp. 43-110), Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

Sottomayor Cardia, «O pensamento filosófico do jovem Sérgio», in *Cultura. História e Filosofia*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1982, pp. 411-467.

Vasco de Magalhães-Vilhena, *António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, Lisboa, Edições Cosmos, 1975, reimpressão da 1.ª edição.

9. Os discípulos de Leonardo Coimbra

9.1. Introdução

Um dos traços mais marcantes da personalidade de Leonardo Coimbra foi a sua capacidade para influenciar de tal modo os seus alunos que um número inabitualmente numeroso e valioso deles se assumiu como seus discípulos.

Ao abrir dos anos 30, a relação desses alunos com o Professor passou por momentos difíceis, não diremos que de rejeição mas de claro distanciamento crítico. Foi o que se passou com o movimento da «Renovação Democrática». A morte prematura e dramática de Leonardo constituiu talvez o momento da viragem, sendo a partir daí que se torna nítida, e assumida pelos próprios, a relação de discipulato que profundamente era a que os unia ao Mestre. A importância desse facto chegou poderosamente até nós. Elísio Gala, no seu estudo sobre o pensamento filosófico-político de Álvaro Ribeiro, estabelece um quadro de gerações que faz chegar o discipulato de Leonardo até aos nossos dias (e até nós). Nós próprios já havíamos elaborado um esboço dessa linha de continuidade, no prefácio que escrevemos para o livro de Maria Celeste Natário sobre Delfim Santos. No presente capítulo, e no presente tópico, consideraremos apenas os discípulos maiores da 1.ª geração.

9.2. Álvaro Ribeiro

Álvaro Ribeiro — de seu nome completo Álvaro Carvalho de Sousa Ribeiro — nasceu no Porto, em 1905, e morreu em Lisboa, em 1981. É, pela extensão e valor da sua obra filosófico-pedagógica, uma figura maior da filosofia portuguesa da educação no século XX ([1]).

Segundo o seu próprio esquema, podemos dizer que a sua vida foi orientada e preenchida por uma tríplice dedicação reflexiva: à filosofia, à educação e à política. Com efeito, ele achava que a filosofia era a base da educação e da pedagogia e que estas eram a base da política. Coménio dividiu a vida humana em duas partes: primeiro, aprender; depois, fazer. Como o aprender é solidário do ensinar, o ensinar também se encontra na visão comeniana da vida, embora talvez integrado no tempo de fazer. Em Álvaro Ribeiro não se trata bem de uma periodização da vida, mas de uma sua dialéctica: a actividade e a acção políticas supõem a acção pedagógica e esta supõe a filosofia. É, pois, a filosofia que tudo alimenta e ilumina. Por sob esta ideia se desenrolou a vida de Álvaro Ribeiro.

O seu interesse pela política é testemunhado logo em 1926, ano do cumprimento do seu 21.º aniversário, ao fundar a *Acção Republicana*. Em 1931 envolve-se na

([1]) Cf. a Segunda parte, capítulo Dois, tomo 1, deste volume.

Renovação Democrática, movimento político importante e cujo *Manifesto* surpreende pela amplitude, riqueza e profundidade das ideias. Álvaro Ribeiro teve um papel do maior relevo dentro do Movimento, tendo sido o autor do primeiro *Manifesto*.

Álvaro Ribeiro foi um valorizador militante do âmbito *nacional* da vida. Dentro desta posição nuclear é que devemos colocar a criação, que a ele em primeiro lugar se deve, do movimento da «Filosofia Portuguesa». Para além da polémica que desde o início envolveu o movimento, e que apesar de tudo se prolonga esbatidamente até hoje, a questão fundamental terá residido sempre na preocupação do filósofo em procurar «um carácter e um princípio filosófico à educação nacional, ou seja, que *escola* para a cultura portuguesa?» ([1]). O sentido profundo do magistério filosófico alvarino não foi compreendido na altura, tendo o seu pensamento sido integrado no baralho do jogo ideológico que então ocupava as mentes na luta contra o regime político do Estado Novo. Nesse jogo, o pensamento filosófico e pedagógico de Álvaro Ribeiro foi classificado de abominável, cuja discussão e difusão se devia evitar a todo o custo, numa atitude e prática censórias que não deveriam ter lugar em espíritos democráticos.

O percurso filosófico-pedagógico de Álvaro Ribeiro foi realizado através de um conjunto de obras, notáveis obras, a saber: *A Arte de Filosofar* (1955); *A Razão Animada* (1957); *Escola Formal* (1958); *Estudos Gerais* (1961); *Liceu Aristotélico* (1962); *Memórias de Um Letrado*, em 3 volumes (1977, 1979, 1980).

Livro notável é ainda *O Problema da Filosofia Portuguesa*, de 1943. É ele que marca o magistério filosófico público de Álvaro Ribeiro e é a partir dele que se constitui o discipulato do filósofo, que vem até hoje. A crise da Universidade Portuguesa, e em particular a crise do ensino universitário da Filosofia, tornam-se patentes a todos com esse livro, pequeno na dimensão física mas grande na altura e originalidade do pensamento.

O filósofo disse-nos um dia, em resposta a pergunta directa que lhe fizemos sobre o assunto, que a matriz da sua filosofia era o tomismo. Parece-nos que respondeu com exactidão. Assim, o melhor esquema para abordar o seu pensamento metafísico é certamente o aristotélico-tomista, integrando: a lógica, a cosmologia, a psicologia (hoje, a antropologia filosófica), a teologia. O resto, ou há-de surgir dentro disto ou será apendicular.

Acerta o analista quando escreve: «A teoria educativa de Álvaro Ribeiro apresenta-se como necessária consequência da sua filosofia, tornando difícil dissociar uma da outra [...].» ([2]) Podemos mesmo ir ao ponto de considerar que essa teoria

([1]) J. Pinharanda Gomes, «Aditamento», *in* Ferreira Deusdado, *Educadores Portugueses*, Porto, Lello & Irmão — Editores, 1995, p. 525.

([2]) Joaquim Domingues, *Filosofia Portuguesa para a Educação Nacional*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1997, p. 133.

educativa está de tal modo inserida na filosofia, que é parte ou aspecto dela, mais do que consequência, o que aliás o mesmo analista não deixa de frisar: «Um e outro aspecto constituem duas faces do mesmo pensamento [...].» (1)

Os filósofos e pensadores que, na viragem para o século XX, constituem o núcleo germinal do que bastantes gostam de chamar a *Escola Portuense* — estamos a pensar em Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno e Basílio Teles... — preocuparam-se com a evolução e com as doutrinas evolucionistas. Álvaro Ribeiro, que foi crítico do positivismo mas também apreciador dele em vários aspectos, encontra a ideia de evolução não apenas em Darwin, em Herbert Spencer, em Haeckel, mas no próprio positivismo comteano, na própria lei dos três estados. Que é a progressão constitutiva desta lei — tão penetrantemente analisada criticamente por Sampaio Bruno em *O Brasil Mental* — senão uma lei evolutiva do conhecimento humano? Também Leonardo Coimbra — provavelmente o mais completa e profundamente informado de todos sobre o problema da evolução, como se pode ver na I Parte d'*O Criacionismo*, de Análise Científica, e como seria natural num filósofo que tão profundamente pensou *A Evolução Criadora* de Bergson... — deu à problemática da evolução e do evolucionismo um espaço amplo na sua construção filosófica. Relativamente à educação, fê-lo de maneira central em *O Problema da Educação Nacional*, texto que gira todo à volta do chamado quadrinómio de Roberty, que é uma lei sociológica da cultura de carácter inequivocamente evolutivo.

É, pois, natural que Álvaro Ribeiro tenha procurado estabelecer relações íntimas entre educação e evolução. Escreve Joaquim Domingues, a este respeito: «É notória, na linguagem alvarina, a afinidade entre educação e evolução.» (2) Contudo, talvez a exacta, a verdadeira relação não seja propriamente com o evolucionismo oitocentista, nem mesmo com o bergsonismo, mas com o aristotélico conceito de *actualização*: ou seja, a passagem da potência ao acto. Aparentemente, também neste ponto Álvaro Ribeiro se mantém fiel ao aristotelo-tomismo. Como bem vê Joaquim Domingues, «a educação [...], sem ignorar ou sequer menosprezar as leis naturais e sociais, visa antes de mais trazer à luz o segredo ínsito em cada homem», fazendo deste modo uma leitura leonardina personalista da filosofia de Aristóteles (3). Aliás, no mesmo sentido se pronunciou S. Tomás, no *De Magistro*, quando viu no educador um auxiliar do educando. Quanto ao próprio Álvaro Ribeiro, escreveu assim: «Educar não é somente conduzir, porque é principalmente extrair. Desenvolver a alma que está envolvida no corpo, fortalecê-la para que ela cumpra o seu destino espiritual, aquém e além da morte, tal é o verdadeiro pro-

(1) *Ibidem*, p. 133.
(2) *Ibidem*, p. 134.
(3) *Ibidem*.

pósito de um sistema de educação.» (1) Palavras que, no fundo, também são platónicas, pois nos trazem irresistivelmente à memória a ideia de *psicagogia* que Platão expõe no *Fedro*.

Dentro da sua linguagem tomista, Álvaro Ribeiro não falará propriamente de processo de personalização, mas sim de processo de individuação, processo de desenvolvimento de individualidades. Escreverá, por exemplo: «A missão do professor consiste em desenvolver individualidades, e nesta fórmula se dá o conceito de educação.» (2)

Longe fica, de qualquer modo, a concepção colectivista de Marx, ou a concepção sociologista de Durkheim. Educar é, para Álvaro Ribeiro, singularizar, ou melhor, ajudar o educando a singularizar-se.

Entre o singular e o geral ou universal ficam, todavia, âmbitos intermédios. Um deles, a que o filósofo de *A Razão Animada* concedeu a mais alta importância, é o nacional, ou seja, o da Pátria. A nossa Pátria não se opõe às outras Pátrias nem à humanidade. Todas as Pátrias devem confluir, convergir, para a humanidade. Só a Pátria humana é verdadeiramente a Pátria comum.

Bom conhecedor do positivismo, e do positivismo português, Álvaro Ribeiro estava bem posicionado para se aperceber dos perigos que daí advinham para uma educação portuguesa — uma educação ajustada e apropriada aos portugueses. O positivismo foi a filosofia subjacente ao republicanismo português e a sua acção prolongou-se pelo Estado Novo. No mundo da educação, a expressão «Ciências da Educação» foi trazida da Bélgica, da Suíça, da Europa, por Faria de Vasconcelos, que a utilizou desde o início do século. A filosofia, ou a epistemologia, em que assenta é positivista. A este respeito pode afirmar-se que «a antropologia implícita ou explícita na ciência contemporânea ignora, por princípio, a dimensão transcendente do homem» (3), o que de facto não sucedeu com Álvaro Ribeiro que, «ligando a antropologia à teologia e à cosmologia, pensa o homem na totalidade das relações e das dimensões da existência» (4).

Para Álvaro Ribeiro, que a viveu por dentro, a Faculdade de Letras da Universidade do Porto de matriz leonardina — que foi encerrada em 1931 — representou um foco de resistência ao positivismo reinante. Positivismo que também era um cientismo e desde logo um tecnocratismo larvar. Encerrada a Faculdade, aberto ficou o caminho à redução da própria Universidade do Porto «ao modelo de Escola Superior Politécnica do século XIX» (5). Contudo, o problema — mais grave — «que

(1) Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugália Editora, 1955, p. 239.
(2) Idem, *A Literatura de José Régio*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1969, p. 54.
(3) Joaquim Domingues, *op. cit.*, p. 136.
(4) *Ibidem*, p. 136.
(5) *Ibidem*, p. 137.

urgia esclarecer era se, com a ciência e a técnica, a Universidade Portuguesa estava ou não a importar também uma metafísica implícita; com a agravante de que os seus efeitos não poderiam ser ponderados, por faltar à Universidade a superior instância teórica vocacionada para tal» ([1]). O efeito inevitável era a desnacionalização do ensino e a consequente desnacionalização dos nossos técnicos, formados no esquecimento da sua vinculação espiritual à Pátria. A gnosiologia tomista, auxiliada e enriquecida pela análise fenomenológica, pode sintetizar-se do seguinte modo: o homem possui uma tríplice forma de conhecimento — sensitivo, imaginativo e intelectivo ([2]). O conhecimento sensitivo é o que se alcança através dos sentidos e diz respeito às coisas materiais na sua singularidade ([3]). Um desses sentidos é a imaginação ou fantasia, o mais importante de todos ([4]). A fantasia pode ser definida deste modo: «é a faculdade ou a actividade mental que produz, conserva, reproduz e cria (entendendo a criação no seu sentido impróprio) imagens, mesmo independentemente da presença dos objectos aos quais as imagens próprias correspondem. Tal faculdade ou actividade, devido ao seu poder de formar imagens, foi também chamada de *imaginação*» ([5]). As formas principais da fantasia são: a onírica, a estética, a prática e a especulativa ([6]). Estes pontos de vista acerca do conhecimento do homem continuam vigentes e ainda há poucos anos H. Cox definiu o homem como ser *immaginificus* ([7]). Quanto ao conhecer intelectivo, ele tem por objecto o universal e o abstracto, não o particular, o sensível, o material na sua particularidade e concreção, como nos casos do conhecimento sensitivo e do imaginativo ([8]). É talvez este o quadro em que se inscreve a posição de Álvaro Ribeiro de que ensinar é ensinar a imaginar ([9]). Não deixa, contudo, de ser curiosa a evidente compatibilidade entre esta visão tomista e a visão criacionista de Leonardo Coimbra, compatibilidade certamente grata a Álvaro Ribeiro.

Alta é, como se vê, a concepção de educação do filósofo d'*A Razão Animada* e alta, por conseguinte, a ideia que Álvaro Ribeiro tinha de possuir acerca da função do professor — em coerência com o seu pessoal pensamento e na linha de pensamento de S. Tomás de Aquino no *De Magistro*. Todavia, o filósofo português não aceitava a ideia, que Vieira de Almeida passou para o jornal católico *Encontro*, no

([1]) *Ibidem*.
([2]) Battista Mondin, *O Homem, Quem É Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*, São Paulo, Edições Paulinas, 1980, 7.ª ed., p. 62.
([3]) *Ibidem*, p. 63.
([4]) *Ibidem*, pp. 65-67.
([5]) *Enciclopédia Filosófica*, 1.ª ed., vol. 11, col. 264. Citado por Battista Mondin, *op. cit.*, p. 67.
([6]) Battista Mondin, *op. cit.*, p. 67.
([7]) *Ibidem*, p. 69.
([8]) *Ibidem*, p. 75.
([9]) Joaquim Domingues, *op. cit.*, p. 138.

início da década de 60, de que o professor não é um *missionário*, mas um *funcionário*. Para Álvaro, o estatuto apropriado às tarefas do professor é precisamente o de missionário, ainda que no contexto da vida administrativa do Estado defendesse que o estatuto do professor deveria ser semelhante ao do magistrado, para garantia do respeito e da dignidade e autonomia que lhe são próprios (1). Escreve, a propósito, Joaquim Domingues: «Para quem está atento ao significado das palavras, resulta na verdade absurdo subordinar a um *ministério* a superior actividade de quem exerce o *magistério*.» (2) Ora, para Álvaro Ribeiro, a missão do professor é «a mais espiritual de todas» (3).

Desde o final dos anos 70 que vimos procurando distinguir entre «agente de ensino», «professor» e «mestre». O «agente de ensino» fica aquém do «professor» e este aquém do «mestre». O «agente de ensino» transmite o que não pensou ele próprio e outros pensaram por si. O «professor» é o que professa, ou seja, o que possui uma doutrina própria, ou à de outro se vincula profundamente. O «mestre» é o que ensina, não pelos conteúdos do seu ensino, ou da doutrina assumida, mas pelo seu próprio ser. O «mestre» é, verdadeiramente, mestre de ser. A dimensão do «mestre» é mais que intelectual; é espiritual.

A filosofia da educação de Álvaro Ribeiro presta, essencialmente, atenção ao «professor», não tanto ao «mestre», embora o seu paradigma do educador fosse Leonardo Coimbra, sem dúvida para si um mestre. Mas a importância conferida por Álvaro Ribeiro à «doutrina» conduz-nos a pensar neste primado do «professor», na sua filosofia da educação. Talvez, mesmo, que uma das raízes do polemismo que desde o início envolveu o movimento da «Filosofia Portuguesa», criado e lançado por Álvaro, tenha sido a fixação pública das teses do filósofo na «doutrina» e não exactamente no «espírito». Foi essencialmente em relação à «doutrina» que se formaram as reacções e se organizaram os ataques. Já Agostinho da Silva abominou sempre a fixação do seu pensamento em «doutrina» e o configurou mais como movimento, como atitude, como espírito. É uma enorme diferença esta entre o pensamento e a prática pensante dos dois.

A antropologia alvarina é profundamente realista. A sua estrutura é ternária e já a encontramos em S. Paulo, na 1.ª Epístola aos Coríntios: o homem é composto de corpo, alma e espírito. O processo educativo, incidente essencialmente sobre a alma, é o esforço por conduzir o homem, cada homem, na sua unidade hilemórfica, ao seu espírito. Tal concepção conduziu o filósofo a uma grande valorização do corpo e, daí, das fases de desenvolvimento com idades, dentro de um ponto de vista geral que foi o das psicologias evolutivas (*v. g.*, de Mira y López),

(1) *Ibidem*, p. 139.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*.

ou genéticas (*v. g.*, Gesell, Piaget), ou desenvolvimentistas. O mesmo ponto de vista geral foi o de Rudolf Steiner, o criador da antroposofia e da escola Waldorf, que apresenta um quadro da evolução da criança que pessoalmente consideramos mais solidamente ancorado na realidade que o de Piaget. É esta — é este realismo — a base da visão sexualmente diferenciadora do pensamento pedagógico de Álvaro Ribeiro. A educação deve corresponder à diferenciação entre os sexos assinalada cientificamente pela fisiologia e a psicologia. Este ponto de vista, se analisado com serenidade e objectividade, não continha em si nada que intrinsecamente motivasse as reacções violentas que visaram ostracizar o filósofo, ridicularizando-o perante a generalidade da população, que não é filosoficamente informada. Álvaro nunca manifestou, no entanto, vontade visível de evitar os ataques e as incompreensões. Quis exprimir o seu pensamento sem se vergar às pressões do meio e foi o que fez. Pagou por isso um preço, que na época pareceu alto. Rejeitou a coeducação dos sexos, por razões filosoficamente estabelecidas, contrariando os ventos da história, que sopravam em oposto sentido. A história vai, contudo, fazendo a sua própria navegação e talvez venha a trazer-nos a surpresa de uma consideração mais justa do que há de sério e profundo nesse aspecto do pensamento filosófico-pedagógico de Álvaro Ribeiro.

No tocante à coeducação dos sexos, a posição real de Álvaro Ribeiro não coincide com a que foi difundida para o denegrir. Com efeito, é necessário ter em conta o quadro das idades humanas adoptado pelo filósofo e que se assemelha ao de Rudolf Steiner: infância, puerícia, adolescência e adultícia. A defesa de Álvaro da coeducação dos sexos limita-se à infância. É com a puerícia, a seu ver, que começa a educação do homem, do ser humano enquanto tal (*anthropos*). A partir da puerícia, portanto, a educação pode ser comum ([1]).

Em consonância com Pestallozzi, a mãe tem um papel, e um lugar, fundamental no pensamento pedagógico-filosófico de Álvaro Ribeiro. Mãe e mestre são duas figuras complementares, não separadas ou concorrentes e, menos ainda, antagónicas. A mãe é a primeira e principal figura de educador que aparece à criança. Álvaro defende, aliás — ainda em consonância com Pestallozzi —, que o ensino primário seja inteiramente confiado às mulheres, o que a realidade, curiosamente, tem vindo a fazer por si. Um Estado cheio de apetite da criança, um Estado voraz, tem dificuldade em aceitar este ponto de vista natural, que é o de reconhecer a essencial vocação educativa da maternidade. Mas já em *O Problema da Educação Nacional*, de Leonardo, a mãe é colocada antes e acima da escola e da escolaridade, ao recusar-se a visão exclusiva ou dominantemente estatizante do jardim de infância. O pai vem depois da mãe e antes do professor e do mestre.

([1]) *Ibidem*, pp. 144-145.

O discípulo de Leonardo Coimbra que foi, por determinação própria, Álvaro Ribeiro não poderia deixar de seguir o mestre num ponto fundamental da sua filosofia da educação e da sua pedagogia-antropagogia: o seguir fielmente o trilho de uma pedagogia da palavra, secundarizando uma pedagogia fáustica. É por isso que, no ensino primário, «importa sobretudo estimular a expressão verbal da criança, ensiná-la a falar, mais do que adestrá-la a ouvir» ([1]).

O termo «pedagogia» suscita fortes e fundamentadas reticências a Álvaro, que compreende muito bem que a educação diz respeito ao homem, não à criança e, por extensão, ao adolescente. Não chega, todavia, a encontrar o termo «antropagogia», claramente o apropriado para designar a educação do homem enquanto homem. Aliás, é o objectivo de formar homens o atribuído ao liceu (liceu aristotélico), por isso mesmo ordenado para preparar para a Universidade ([2]).

Poderemos compreender, a esta luz, que o jardim de infância e a escola primária, e ainda a puericultura, visam essencialmente o apoio ao crescimento e desenvolvimento realistas da fisiologia e da psicologia da criança e que o liceu e a Universidade visam o domínio da antropologia, ou seja, o desenvolvimento cultural integral.

Formar o homem, para Álvaro, passa por formar o homem português. Por isso entende — muito no espírito de Pascoaes, em *Arte de Ser Português* — que os dois eixos decisivos do ensino liceal devem ser o português e a filosofia; para melhor dizer, o português e a filosofia portuguesa. Estes é que constituem, para o também discípulo do Poeta de *Marânus,* o *organon* da «arte de ser português».

Quanto à Universidade — e neste ponto, a meu ver, distante do pensamento de Pascoaes, de Pessoa, de Almada Negreiros e porventura do de Leonardo Coimbra —, pensa Álvaro Ribeiro que a função do ensino superior é a formação do escol ([3]). Cremos que Pascoaes acharia que, para criar portugueses, a «Renascença Portuguesa» era muito mais importante do que a Universidade do Porto; mesmo mais importante que a sua Faculdade de Letras, onde pontificava o «renascente» Leonardo. Também consideramos estar em condições de afirmar, porque os próprios o disseram, que Fernando Pessoa e Almada Negreiros pensavam que *Orpheu,* mais do que a Universidade, era uma escola do escol. Talvez Leonardo, um universitário, tivesse uma posição mais matizada. Curiosamente, é o aparente adversário da Universidade — Álvaro — o que põe maiores esperanças na Universidade.

Fica traçado um quadro — sumário e muito incompleto, quer no campo dos factos quer no da análise das ideias — descritivo e algo interpretativo da filosofia

([1]) *Ibidem,* p. 153.
([2]) *Ibidem,* p. 157.
([3]) *Ibidem,* p. 167, citando Álvaro Ribeiro de *A Razão Animada,* p. 222.

da educação de Álvaro Ribeiro. Gostaríamos que fosse um quadro apelativo, ou seja, que tivesse a utilidade fundamental de atrair o leitor e o estudioso do pensamento português para a leitura e o estudo sérios dos textos que deixou escritos para nós Álvaro Ribeiro.

REFERÊNCIAS:

AA.VV., *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa (Colóquio)*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995.

António Braz Teixeira, «Ribeiro, Álvaro Carvalho de Sousa», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 4. Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1992, col. 760.

— *Deus, o Mal e a Saudade* (cap. «A filosofia criacionista de Álvaro Ribeiro», pp. 199-231), Lisboa, Fundação Lusíada, 1993.

António Quadros, *A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57. Seguido de O Brasil Mental revisitado*, Separata do n.º 42/43 de *Democracia e Liberdade*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1987, pp. 43-44.

António Telmo, *Filosofia e Kabbalah*, Lisboa, 1989.

J. Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.

Joaquim Domingues, *Filosofia Portuguesa para a Educação Nacional. Introdução à obra de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1997.

Manuel Gama, *O Movimento «57» na Cultura Portuguesa*, Lisboa, 1991.

9.3. José Marinho

José Carlos de Araújo Marinho nasceu no Porto, em 1904, e morreu em Lisboa, em 1975.

José Marinho é uma das grandes figuras da filosofia portuguesa (1) contemporânea. Foi, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde cursou Filologia Românica, discípulo de José Teixeira Rego. Acabou por ser um dos discípulos nucleares de Leonardo Coimbra, a partir das tertúlias que no Porto funcionavam em torno deste e que Marinho frequentou.

Foi um pensador dificilmente classificável, que muitos gostam de qualificar de *enigmático*. Durante muito tempo a sua obra de referência perante os estudiosos e os leitores foi *Teoria do Ser e da Verdade*, dada à estampa pela Guimarães Editores em 1961. Já depois da sua morte foi publicado o livro, importante, *Verdade, Condição e Destino no pensamento filosófico português contemporâneo* (1976). A Imprensa Nacional-Casa da Moeda tem vindo a publicar a sua obra tendencialmente completa, o que

(1) Cf. a Segunda parte, capítulo Dois, tomo 1, deste volume.

se estenderá por 12 volumes, dos quais foram publicados até à data em que escrevemos 3. Toda a sua obra confirma a singularidade do seu pensamento e da sua personalidade filosófica.

Excluído do magistério liceal pelo regime do Estado Novo, por motivos políticos, acabou por ganhar a vida como professor individual (prelector, ou explicador), principalmente de Língua Francesa e Filosofia. A tertúlia representou para ele, como para Álvaro Ribeiro, o espaço privilegiado de convivência filosófica, onde poetas, cientistas e jovens atraídos pela Filosofia eram iniciados nesta.

Reflectiu muito sobre o ensino, particularmente sobre o ensino da Filosofia, a que dedicou mesmo um ensaio, intitulado *Filosofia. Ensino ou Iniciação?* (1972). Nesse ensaio apresenta o conjunto de ideias que tinha sobre o acto educativo e a relação entre o que ensina e o que aprende, o professor e o aluno, o mestre e o discípulo. Esse acto é visto por Marinho como criacionista, podendo e devendo, por conseguinte, o ensino da Filosofia ser uma verdadeira experiência do filosofar. O ensino da Filosofia é, a esta luz, uma iniciação ao filosofar.

Importante para pôr de pé a sua filosofia da educação, na sua maior parte implícita e a carecer de explicitação e hermenêutica, é o opúsculo *Elementos para uma Antropologia Situada* (1966), alicerce do que podemos pensar ser uma antropagogia situada: portuguesa, no nosso caso. De qualquer modo, este é um tópico incontornável da filosofia portuguesa da educação no século XX, desde as origens que mencionámos — Junqueiro, Bruno e Basílio Teles —, passando pelas figuras matriciais de Pascoaes e Leonardo Coimbra, até à abundante frutificação de Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos, Sant'Anna Dionísio e outros, dentro e fora do círculo portuense.

O *Dasein* de Heidegger dá-nos do homem a ideia de um ser radicalmente situado. A mesma ideia, no essencial, se retira da intuição — anterior à de Heidegger em cerca de 10 anos — do ibérico Ortega y Gassett: a da circunstancialidade radical do homem e de cada homem. José Marinho tem essa intuição relativamente ao povo e aplica-a ao caso português, num reencontro feliz com Pascoaes, Leonardo, Pessoa, Almada, Álvaro Ribeiro e Agostinho da Silva. Diz assim: «[...] o homem não pode interrogar-se como homem em geral, como género humano, só lhe sendo dado verdadeiramente interrogar-se quando se assume na sua singularidade, desde quanto haja de mais íntimo e radical no seu ser, desde a mais funda subjectividade» (1). Esta ideia, para quem a tem pensado, tem-se revelado de uma extraordinária fecundidade. Marinho falou, há 34 anos, para nós hoje e para o futuro: não apenas do fascínio pela uniformização da Europa mas mesmo do processo, em acelerado curso, de globalização. Ele fala de «a ilusão de homogeneidade» da

(1) José Marinho, *Elementos para uma Antropologia Situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966, p. 28.

Europa, mas nessas palavras já ressoava a ilusão de homogeneidade do Ocidente, com os Estados Unidos à cabeça da processão dos sonâmbulos.

REFERÊNCIAS:

J. Pinharanda Gomes, *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, 1992.
Jorge Croce Rivera, *A Mediação do Tempo no Pensamento de José Marinho*, Lisboa, 1989.

9.4. Delfim Santos

Delfim Pinto dos Santos nasceu no Porto, em 1907, e morreu em Cascais, em 1966. É uma figura de primeiro plano da filosofia portuguesa da educação no século XX. Sendo essencialmente um filósofo (1), as contingências de uma vida e um meio globalmente desfavoráveis à realização do seu destino filosófico colocaram-no no exílio da Secção de Ciências Pedagógicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde ainda fomos seu aluno, nos anos 60, década em que nos deixou.

Formou-se na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, tendo sido aluno de Leonardo Coimbra. Após a conclusão do curso (1931), saiu do país como bolseiro, o que o levou a completar e aprofundar a sua formação filosófica na Áustria, na Inglaterra e na Alemanha. Esses anos acabaram por ser decisivos no perfil global da sua formação, tendo-lhe permitido conhecer o ambiente neopositivista austríaco, inglês e alemão e dando-lhe a oportunidade de frequentar as aulas de Nicolai Hartmann, que bastante marcou o seu pensamento, e de receber o influxo de Heidegger, de igual modo fundamente presente na sua obra.

Esforçou-se bastante por chegar à docência de Filosofia na Universidade portuguesa, sem êxito, devido a bloqueios vários. Informação preciosa sobre essas vicissitudes da sua vida pode hoje ser colhida no tomo IV das suas *Obras Completas*, que afinal o não são exactamente, que contém a maior parte da sua correspondência (2). Acabou por concorrer a Professor da Secção de Ciências Pedagógicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde realizou toda a sua vida académica. A Fundação Calouste Gulbenkian criou entretanto o seu Centro de

(1) Cf. a Quarta parte, capítulo Três, tomo 1, deste volume.
(2) Cristiana Soveral, que defendeu há poucos anos a sua dissertação para doutoramento, na qual investigou o pensamento filosófico-pedagógico de Delfim Santos, detectou várias deficiências e insuficiências nas *Obras Completas* e teve acesso pode dizer-se que à totalidade da correspondência identificada do filósofo. Em todo o caso, o volume de *Correspondência* enriquece singularmente o nosso conhecimento de Delfim Santos.

Investigação Pedagógica, cuja direcção lhe entregou e onde realizou obra notável, em condições mais favoráveis do que as que a sua Faculdade sempre lhe concedeu.

A quase totalidade da sua obra encontra-se nas *Obras Completas*, editadas pela Fundação Calouste Gulbenkian (3 tomos de textos, recentemente acrescentados de um 4.º tomo de correspondência). Destacamos, por se relacionarem directa e explicitamente com a problemática filosófico-antropagógica: *Linha geral da nova Universidade*, de 1934; *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, de 1946, a sua dissertação para doutoramento; *Formação Humana e Formação Profissional*, de 1952; *Temática da Formação Humana*, de 1961. Consideramos, no entanto, necessária a leitura integral da sua obra para bem captar e compreender a sua filosofia da educação, que, aliás, não pode deixar de ser intimamente relacionada com as de Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Sant'Anna Dionísio e Agostinho da Silva, todos do seio maternal da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Uma das questões mais importantes da Pedagogia é a do seu estatuto epistemológico. Que tipo de saber é o saber pedagógico (na verdade, antropagógico)? Como se relaciona com os outros tipos de saber? Que lugar ocupa no conjunto dos saberes? Que influxo desenvolve? A nosso ver, este é o núcleo problemático de *Fundamentação Existencial da Pedagogia.*

Leonardo Coimbra não confundiu a pedologia (teórico-descritiva) com a pedagogia (prático-normativa), a antropologia com a antropagogia, a sociologia com a sociagogia, a psicologia com a psicagogia, a positividade com a normatividade, o ser com o dever-ser. Delfim Santos, discípulo brilhante de Leonardo, vai seguir o mestre no trilho da claridade mental.

Em 1946, escrevia o discípulo de Leonardo: «Talvez não haja, no momento actual, nenhum outro ramo do saber mais rico de perplexidades do que a pedagogia.» (1) A questão crucial em causa era a da fundamentação da pedagogia como ciência. Delfim Santos visava fundamentar a pedagogia como ciência, assegurando-lhe autonomia e independência. Note-se que ele persiste no uso do termo «pedagogia», não referindo as «ciências da educação», o que Faria de Vasconcelos fazia desde os primeiros anos do século. Não seria, portanto, na «ciência» — fosse ela qual fosse — que deveria procurar-se o fundamento da pedagogia. A orientação positivista até então vigente — e era vigente na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde pontificava Matos Romão — urgia que fosse substituída por outra. O momento parecia-lhe o indicado. A oposição real não a via o filósofo-pedagogo (antropagogo) entre a *pedagogia científica* e a *pedagogia metafísica*, muito ao gosto do positivismo. Havia, para Delfim Santos, uma terceira saída: a da *pedagogia*

(1) Delfim Santos, *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, in *Obras Completas*, vol. II, p. 429, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973.

pedagógica. Ou seja: a pedagogia deveria encontrar em si mesma a sua fundamentação, não carecendo de fundamentação extrínseca; deveria ser autoconstituinte. Tratava-se, no pensamento do filósofo, de entender a pedagogia pedagógica como *pedagogia existencial*, compreendendo esta em função da caracterologia, então no auge: «ciência do homem enquanto vivo» ([1]).

A nosso ver, havia uma deficiência fundamental na tentativa delfiniana: a de se confrontar com a impossibilidade epistemológica de extrair o ideal do real, o normativo do positivo, o *dever-ser* pedagógico do *ser* científico. A caracterologia acaba por ser o substituto da ciência, acaba por ser uma (in)certa antropologia, ou uma (in)certa psicologia. Por isso *Fundamentação Existencial da Pedagogia* nos deixa, no final, uma impressão de frustração, de tiro falhado. Qual havia sido a posição de Leonardo Coimbra sobre a importante questão? Diferente da que Delfim Santos encontra. Esta: pedagogia *filosófica*. Todavia, não esqueçamos que desde 1939 Delfim Santos distinguia explicitamente entre metafísica e filosofia, na esteira de Heidegger ([2]). Ora ele não fala realmente de pedagogia filosófica, mas de pedagogia *metafísica*.

Esta subtil distinção pode tornar mais clara a mudança que, a nosso ver, o pensamento de Delfim Santos sofre após 1946, reaproximando-se de Leonardo. O filósofo começa por reconhecer que o verídico tema da pedagogia é *o homem*: o homem vivo e *em trânsito* ([3]). Ou seja: a pedagogia forma díade com a antropologia. Delfim Santos teria sido completamente consequente se visse a díade formada pela antropologia e a antropagogia. Na antropologia agora desenhada o homem é um ser que aprende. Porém, «não aprende apenas para viver, mas para existir, e existir não é apenas viver» ([4]). Heideggerianamente, «existir é estar-no-mundo» ([5]). A esta luz é que se pode compreender o homem. Portanto, «a noção de existência é o ponto de partida da pedagogia» ([6]). Ora a educação é acção e a acção educativa é acto: ou seja, acção que tem a pessoa como sujeito. No coração do acto mora a intencionalidade axiológica, cuja coroa é a exigência de sentido global para a existência. Agora sim, Delfim Santos encontra o vero fundamento da educação e da pedagogia/antropagogia: «Realmente», escreve, «o fundo sentido do acto pedagógico pode caracterizar-se desta maneira: clarificação do trânsito do estar-no-mundo, como situação original, para o estar-no-mundo-para-alguma-coisa.» ([7])

([1]) *Ibidem*, pp. 495-496.

([2]) *Vide* Delfim Santos, *Da Filosofia*, livro de 1939. Cf. *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971, p. 221.

([3]) Delfim Santos, «Pedagogia como ciência autónoma», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, p. 53.

([4]) *Ibidem*.

([5]) *Ibidem*.

([6]) *Ibidem*.

([7]) *Ibidem*, p. 54.

No seu continuado esforço de fundamentação da pedagogia — esforço, coerente, de fundamentação existencial — é de facto em 1961 que Delfim Santos mostra ter achado o caminho e o lugar, fundamentando radicalmente a pedagogia e garantindo-lhe a autonomia. A radicalidade é encontrada quando o filósofo constata que, afinal, todas as ciências se fundam na pedagogia, dela derivam, pois kantianamente o homem só se torna verdadeiramente homem pela educação — só por ela se eleva da natureza — e, portanto, só a partir dessa ascensão transmutatória — dessa transcensão — qualquer ciência pode existir. Por conseguinte, a pedagogia/antropagogia é a raiz de todas as ciências [1]. Raiz e fruto, como no fundo pensou Dilthey. Deste modo, fundamentar radicalmente a pedagogia/antropagogia é, no mesmo lance, garantir-lhe a autonomia, apresentando-a como independente de qualquer outra ciência e «partícipe da estrutura do espírito humano na sua original e permanente actividade» [2]. A relação antropologia-antropagogia não pode agora ser mais clara e a distância que separa este pensamento do de 1946 é imensa: «A educação pressupõe uma filosofia, e a filosofia, por sua vez, pressupõe, como é evidente, uma concepção do homem. A educação será, portanto, consequência directa de uma antropologia [...].» [3] Em *Fundamentação Existencial da Pedagogia* era na caracterologia — que afinal representava apenas um tipo personalista de pedagogia — que Delfim Santos fundava a educação e a pedagogia. Agora é em termos de ontologia fundamental que o faz, sob inspiração de Heidegger e certamente que também de Nicolai Hartmann [4]. Em 1946, a resposta foi: *nem pedagogia metafísica nem pedagogia científica, mas pedagogia pedagógica*. Em 1961, a resposta teria de ser: *nem pedagogia científica nem pedagogia pedagógica, mas pedagogia filosófica*. Aliás, só esta posição é verdadeiramente congruente com a que defendera no seu importante programa de reforma da Universidade, em que a Faculdade-cabeça era a de Filosofia e a cabeça da Pedagogia era a Filosofia [5].

---

[1] Idem, «Temática da Formação Humana», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, p. 251.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, p. 272.

[4] Idem, «Filosofia como Ontologia Fundamental» (Separata das «Actas do I Congresso Nacional de Filosofia», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1955, tomo XI-II, fasc. 3-4; in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973, p. 213.

[5] Idem, «Linha Geral da Nova Universidade», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973, pp. 373-390.

REFERÊNCIAS:

António Quadros, «Delfim Santos. Introdução ao Pensamento Filosófico e Teológico», in *Leonardo. Revista de Filosofia Portuguesa*, 2, 1989, pp. 22-29.
Cristiana Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.
José Marinho, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, 1981, pp. 111-123.

9.5. Sant'Anna Dionísio

José Augusto Sant'Anna Dionísio nasceu no Porto, em 1902, e morreu na mesma cidade, em 1991.

Foi aluno da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde se licenciou em Filologia Germânica, em 1924, com uma dissertação sobre Nietzsche. Quis ainda obter uma segunda licenciatura, em Filosofia, o que conseguiu dois anos depois, em 1926, com uma dissertação sobre Bergson (1).

A personalidade de Leonardo Coimbra marcou-o indelevelmente para toda a vida. Foi-lhe de uma fidelidade exemplar, o que se tornou patente logo após a morte prematura do Mestre, em Janeiro de 1936, e se confirmou pouco depois, na polémica que travou com António Sérgio, em defesa de Leonardo, nas páginas de *O Diabo*, entre Agosto e Dezembro desse ano. Essa fidelidade nunca o impediu de ter o seu próprio pensamento, livre e autónomo. No essencial, contudo, o Mestre está presente e é respeitado.

A sua actividade pedagógica foi intensa. Foi um professor reputado do ensino liceal durante mais de trinta anos, sendo neste ensino um nome de referência incontornável. Passou, nesta qualidade, pelo Funchal, Vila Real e Lisboa. Restaurada a Faculdade de Letras da Universidade do Porto em 1961, 30 anos precisos após o seu encerramento, concorreu a Professor Extraordinário da mesma, para o que apresentou a dissertação *Pedagogia Culminante dos Gregos*, publicada com este título, no Porto, em 1962. O tema desta dissertação é, pois, pedagógico e assume no núcleo do trabalho uma orientação cultural ou paidêutica, no espírito da pedagogia criacionista e personalista de Leonardo, ao mesmo tempo que no espírito da grande e clássica pedagogia helénica.

Em 1926, em *O Problema da Educação Nacional*, Leonardo Coimbra manifesta admiração por Faria de Vasconcelos, distanciando-se ao mesmo tempo da sua postura fortemente positivista, demasiado cientificista, distante da orientação personalista do

(1) Sobre Sant'Ana Dionísio, cf. a Segunda parte, capítulo Um, tomo 1, deste volume.

filósofo. Idêntica posição encontramos em Sant'Anna Dionísio, que se opôs com toda a clareza à pedagogia dita dos «tests» defendida e praticada por Faria de Vasconcelos.

Sant'Anna Dionísio, sem embargo da sua fidelidade a Leonardo Coimbra e de ter mesmo pertencido à direcção da última série da revista *A Águia*, em 1932, colaborou depois desta data, regularmente, na *Seara Nova*, sob cuja chancela foi publicada a maior parte dos seus livros. A revista *Nova Renascença* incluiu, até à morte do pensador, o seu nome na respectiva Comissão de Honra. A sua produção na imprensa foi regular ao longo de toda a vida, tratando temas filosóficos, pedagógicos e culturais.

A relação entre a Filosofia e a Pedagogia ocupou-o como filósofo e pedagogo, tal como sucedeu com Leonardo Coimbra, José Marinho, Álvaro Ribeiro e Delfim Santos. É de relevar, a este respeito, *A Filosofia como objecto da Pedagogia*, de 1952.

O estudo da direcção pedagógica do pensamento filosófico de Sant'Anna Dionísio está verdadeiramente por fazer. Uma história do pensamento filosófico-educacional português no século XX não pode esquecer Sant'Anna Dionísio e a sua obra.

REFERÊNCIAS:

António Braz Teixeira, «O real na filosofia portuguesa dos séculos XIX e XX», in *Nova Renascença*, n.º 34, 1989.

— «Sant'Anna Dionísio», José Augusto, *in Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, tomo 4, cols. 898-904, Lisboa, Ed. Verbo.

J. A. Sant'Anna Dionísio, *A Filosofia como objecto da Pedagogia*, Lisboa, Seara Nova, 1952.

— *Pedagogia Culminante dos Gregos*. Porto, 1962.

— *Leonardo Coimbra. Contributo para o Conhecimento da Sua Personalidade e Seus Problemas*, Porto, 1936.

José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão — Editora, 1976.

Pinharanda Gomes, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, 1974.

10. Os discípulos de António Sérgio

10.1. Rui Grácio

Rui Grácio nasceu em Lourenço Marques, em 1921, e morreu em Lisboa, em 1991.

É, certamente, o discípulo mais destacado de António Sérgio, no plano pedagógico. No plano filosófico, não parece possível colocá-lo na família idealista, que é a família de Sérgio. Há evidentes traços de marxismo no pensamento de Rui Grácio, que todavia não apresenta uma filosofia da educação explicitamente defi-

nida como tal nem uma filosofia geral de onde possa extrair-se uma implícita filosofia da educação. O seu pensamento educacional funda-se, na verdade, nos planos propriamente pedagógico e político.

As suas preocupações filosófico-pedagógicas nascem das ideias de educação social, educação cívica e educação política democráticas. Quando, em 1975, foi Secretário de Estado do Ministério chefiado por Vitorino Magalhães Godinho, investiu no conceito de educação cívica politécnica, de raiz marxista, e que integra as três vertentes da sua ideia de educação antes mencionadas: a social, a cívica e a política. A ideia de Área-Escola, triunfante politicamente sobre a de Escola Cultural, na reforma educativa de Roberto Carneiro, consubstancia no essencial a ideia de educação cívica politécnica de Rui Grácio.

O pendor mais prático do que teórico do seu pensamento pedagógico manifesta-se ainda na importante presença da pedagogia de Célestin Freinet na sua obra e na sua acção educativa. A filosofia está, contudo, sempre presente na subtileza e finura da análise, na compreensão profunda dos problemas, na larga tolerância do seu espírito.

Tal como Sérgio, acreditou nas virtualidades da reforma das mentalidades, condição de construção de um Portugal mais democrático, mais progressivo, mais culto e mais crítico.

É mais sergiano pelo lado do espírito que pelo da letra, mas realmente aquele que mais claramente se assumiu como tal no plano teórico e mais procurou viver como tal no plano prático.

REFERÊNCIAS:

Rui Grácio, *Obra Completa*, 3 tomos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996-1998.

Rogério Fernandes, *A Pedagogia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Instituto Cultura Portuguesa, 1979.

— «Rui Grácio: uma pedagogia da emancipação», *in* Rui Grácio, *Obra Completa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, tt. XXIX-LXII.

11. *Brotéria/Revista Portuguesa de Filosofia*

11.1. Introdução

A Filosofia em Portugal deve muito à Companhia de Jesus: ontem e hoje. A Faculdade de Filosofia de Braga tem tido uma actividade filosófica notável, quer no domínio do ensino, quer no da investigação, quer no da produção filosófica, quer no da publicação.

Parece-nos encontrar-se aqui uma corrente de actividade filosófica a justificar atenção e análise.

Recentemente, apareceu publicado um excelente estudo sobre a presença da educação na *Brotéria*, cujo autor é José Eduardo Franco (*Brotar,* Braga, Editora Roma, 1999). O texto é surpreendentemente elucidativo do grande e qualificado esforço levado a cabo. Estudo semelhante se poderia fazer sobre a *Revista Portuguesa de Filosofia.*

Parece-nos que ninguém melhor do que o Padre Manuel Antunes — Mestre venerado por todas as gerações dos que foram seus alunos — poderia representar esta importantíssima corrente do pensamento filosófico-pedagógico (filosófico--antropagógico) português.

11.2. Manuel Antunes

Manuel Antunes [1] é um dos grandes teorizadores filosóficos da educação no Portugal do século XX. Essa teorização corresponde, aliás, às suas mais fundas preocupações práticas. Para ele, a educação é «o problema» [2]. Em consequência, toda a sua obra é *pedagógica*, ou melhor, *antropagógica*. O homem — na sua essência e no seu esforço permanente de transcensão — está no centro das suas preocupações. O cuidado de Manuel Antunes foi, ao longo de toda a vida, integradamente antropológico e antropagógico: compreender o homem e formá-lo, conduzi-lo a si mesmo.

Os pilares conceptuais da educação são, para Manuel Antunes, os três «imortais» princípios que vai buscar a Cícero: *gravitas, pietas, simplicitas*. Na sua explicação, «*gravitas* representava, na perspectiva desses homens [...] que eram os Romanos, o sentido da responsabilidade que se tornava necessário assumir [...]»; «*pietas* funcionava como o vínculo, por excelência, que ligava o homem romano: aos deuses, aos membros da sua família — vivos e mortos —, à Cidade»; «*simplicitas* devia incutir o sentido do valor autêntico de cada pessoa e de cada coisa, devia ajustar a vida humana à medida exacta, devia instituir o rigor como norma» [3]. Destes três princípios não se limitou a falar, mas procurou vivê-los e levar a comunidade a vivê-los.

Um dos problemas que mais o preocupou foi o da apreensão da natureza da educação. Vê nela uma quase-identidade com a cultura. O termo grego *paideia* exprimiria bem esta relação íntima. Escreve, sinteticamente: «educação é o reflexo e o projecto de uma cultura» [4]. Procurando para a inquirição do ser da educação

[1] Sobre a globalidade da obra de Manuel Antunes, *vide*, mais adiante, nesta Quinta parte, capítulo Oito, tomo 2.

[2] Manuel Antunes, *Educação e Sociedade*, Lisboa, Sampedro, 1973, p. 46.

[3] *Ibidem*, p. 6.

[4] *Ibidem*, p. 11.

respostas extrínsecas e respostas intrínsecas, Manuel Antunes conclui vendo nela, blondelianamente, «uma espécie de acção», «promotora e instauradora de valores» [1]. Tudo, na prática educativa, converge para o valor. O valor é o pólo de tudo o que é educativo. Essa acção que a educação é realiza-se, no fim de contas, na relação educativa, que é relação interpessoal: relação que é, «nos seus termos mais simples, uma consciência e uma liberdade que se dirigem a outra consciência e a outra liberdade». Passivamente, a educação é reflexo; activamente, é projecto. Na nossa época — época *crítica* — devemos realizá-la dos dois modos, mas fazendo-a mais projecto que reflexo [2]. À filosofia da educação prestava Manuel Antunes a maior e melhor atenção, sendo para ele uma instância pedagógica fundamental. As grandes questões filosófico-pedagógicas eram, a seu ver, as seguintes: será preciso educar? como? porquê? para quê? terá a educação algum sentido? terá a acção de um homem sobre outro homem, visando influenciá-lo e transformá-lo, algum significado? que é educar? [3]. Em síntese: é preciso pensar, e pensar filosoficamente, a educação: «tarefa árdua e nem sempre grata» [4]. Todavia, imperativa.

O próprio Manuel Antunes entendia ser a sua obra, no fundo, obra de historiador da cultura [5]. Nós vemos nela também uma obra de filósofo da cultura e da educação e, por sobre isso, de verídico antropagogo. A pergunta que o habita e o move é esta: *Que fazermos do homem?* Ele no-lo diz: «Que se pretende fazer do homem? É a esta pergunta que se propõe responder a filosofia da educação.» [6]

Numa atmosfera cultural e social positivista, o filósofo da educação e da cultura considera indispensável articular devidamente a ciência e a sabedoria no conteúdo da educação, os factos e os valores, ordenando aqueles para estes. Por isso confere tão elevada importância à filosofia e à religião, as duas grandes fontes da sabedoria [7]. O primado é dos valores, não dos factos. O *normativo* é irredutível ao *normal*, que é apenas o mais frequente. Se a educação reduzir o normativo ao normal comete um erro gravíssimo.

Outra das mais nefastas confusões que em educação se pode estabelecer é entre os fins e os meios. Admirador de António Sérgio, Manuel Antunes distancia-se do seu utilitarismo. O utilitarismo é um dos disfarces axiológicos do positivismo. O culto da utilidade tem de ser ordenado para cultos mais elevados: o da verdade, o da beleza, o do bem, o da santidade.

[1] *Ibidem*, p. 39.
[2] *Ibidem*, p. 11.
[3] *Ibidem*, pp. 32-33.
[4] *Ibidem*, p. 33.
[5] Manuel F. Patrício, *Notas sobre o Pensamento Pedagógico de Manuel Antunes*, Évora, edição da AEUE, 1985-86, p. 14.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*, pp. 16-17.

Numa época dominada pelo ter, Manuel Antunes propõe uma antropagogia ordenada para o ser. Ter é preciso. Contudo, ser é ainda mais preciso. O ter que é preciso deve ser ordenado para o ser. Não se deve cultivar o ser para ter, mas deve-se cultivar o ter para ser.

Acima disso, o ser fica no caminho do sentido. Manuel Antunes exige que a educação tenha sentido e que esse sentido se situe no sentido mais amplo da própria existência humana. Este é um dos pontos capitais da sua filosofia da educação.

Fácil é de compreender que a filosofia da educação e a antropagogia de Manuel Antunes se apresentem como personalistas, situadas e prospectivas. O cerne do processo antropagógico é a pessoa: dela brota o impulso educativo, sobre ela incide o esforço de aperfeiçoamento do homem. Por outro lado, o homem é em situação e é sendo, e é a ser, ou seja, é na dimensão da temporalidade. Como escreve Manuel Antunes: «Só uma visão global do ser do homem, retrospectiva e prospectiva, passada e antecipada, permitirá a organização de um sistema educativo digno desse nome.» [1] O encontro do filósofo é aqui, iniludivelmente, com Pascoaes, Leonardo Coimbra, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro e José Marinho, na profundidade das coisas.

Os traços mais relevantes desta pedagogia/antropagogia personalista são, a nosso ver, os seguintes: recusa do homem-máquina e do homem-espuma; recusa do homem multitudinário; coincidência com o personalismo conciliar; recusa do totalitarismo, tenha ele o rosto que tiver; compromisso inalienável com a liberdade, incluindo a liberdade de ensino contra o monopólio estatal da educação; apego consequente à democracia [2]. O homem de Manuel Antunes é o homem-pessoa e o homem-pessoa em situação. Só uma antropagogia situada, em consonância com o antropologismo situado de José Marinho [3], é uma antropagogia da radicação e da escolha. O homem-pessoa é concreto, não é abstracto. E esse homem é Jano bifronte: olha para trás e olha para diante; é retrospectivo e prospectivo. É no horizonte integral do tempo que ele quer e há-de cumprir-se.

É com os olhos no homem, primeiro, e no homem português, depois, que Manuel Antunes desenha em traços vivos a sua visão da educação para amanhã. Bem ancorado no seu tempo, viu que era necessário: conferir o primado à formação sobre a informação, às ciências do homem sobre as ciências da natureza, ao permanente sobre o transitório, à imaginação sobre a razão [4]. É com os olhos no homem que critica o caprichismo, o hedonismo e o irracionalismo contemporâneos;

[1] Manuel Antunes, *Educação e Sociedade*, Lisboa, Sampedro, 1973, p. 43.

[2] Manuel F. Patrício, *Notas sobre o Pensamento Pedagógico de Manuel Antunes*, Évora, edição da AEUE, 1985-86, pp. 26-34.

[3] Lembramos os *Elementos para uma Antropologia Situada*, de José Marinho, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

[4] Manuel F. Patrício, *Notas sobre o Pensamento Pedagógico de Manuel Antunes*, Évora, edição da AEUE, 1985-86, pp. 42-48.

que desenha uma pedagogia/antropagogia equilibrada, harmoniosa e realista; que defende a complementaridade masculino-feminino; que, finalmente, se afasta de uma pedagogia fáustica e se coloca limpidamente no quadro de uma pedagogia do *logos*, da palavra (palavra total, falada e escrita) ([1]).

Quanto ao homem português, a filosofia da educação situada que abraça tinha de o considerar explicitamente. Reconhece Manuel Antunes que Portugal está entrado na sociedade industrial e que, por conseguinte, a educação portuguesa de amanhã deve preparar a nossa gente científica e tecnologicamente. Fazendo um discurso que só a si se aceitaria, mas que consideramos correcto e clarividente, afirma que essa educação científica e tecnológica deve ser coroada pela filosofia e pela teologia. Neste horizonte, pensa que Portugal pode ter um futuro de grandeza, repensando-se no quadro do mundo ocidental e da universalidade humana ([2]). O Padre João Maia revelou a certa altura que houve em Manuel Antunes uma secreta preferência pela «filosofia portuguesa» ([3]). Por nós, diremos apenas, como culminar do seu pensamento filosófico-antropagógico, que se a cultura portuguesa deve ser cultura, mas deve ser portuguesa, o mesmo deve acontecer com a educação.

REFERÊNCIAS:

Manuel Ferreira Patrício, *Notas sobre o Pensamento Pedagógico de Manuel Antunes*, Évora, edição da AEUE (Associação de Estudantes da Universidade de Évora), 1985-1986. Texto integral do estudo publicado em *Brotéria — Cultura e Informação*, Lisboa, n.º 4 de Outubro de 1985, n.º 1 de Dezembro de 1985, n.º 2 de Fevereiro de 1986.

12. O magistério singular de Agostinho da Silva

George Agostinho Baptista da Silva nasceu no Porto, em 1906, e morreu em Lisboa, em 1994, no Domingo de Páscoa.

Agostinho da Silva foi um pensador — um pensador dentro do homem que sobretudo foi — difícil ou impossível de classificar ([4]). Foi filósofo? Foi pedagogo? Foi sociólogo? Foi antropólogo? Foi historiador? Foi novelista? Foi poeta? Foi político? Foi biólogo? Foi orador? Foi artista do espectáculo? Foi, certamente, um pouco disto tudo e de outras coisas ainda. Foi um homem extremamente multifacetado, uma personalidade riquíssima.

([1]) *Ibidem*, pp. 48-54.
([2]) *Ibidem*, pp. 59-60.
([3]) *Ibidem*, p. 60.
([4]) *Vide* a Terceira parte, capítulo Dois, tomo 1, deste volume.

Poderíamos liminarmente excluí-lo de um quadro dos pensadores filosófico-pedagógicos portugueses se nos ativéssemos à ideia de que só pensadores de perfil filosófico técnico ou profissional poderiam ser integrados em um tal quadro. Agostinho da Silva não tem esse perfil. Todavia, ele pensou longa e profundamente a educação portuguesa, a educação lusófona e a educação do homem, e fê-lo com indiscutível sistematicidade, radicalidade, profundidade e brilho. Por outro lado, mesmo nas suas reflexões aparentemente mais próximas da mística, não deixou de ser sempre um racionalista. Um racionalista de espírito largo, sem medo de enfrentar qualquer espécie de problemas, procurando dar de tudo a razão, ainda que muitas vezes uma razão surpreendente para os racionalistas de banda estreita. Por outro lado ainda, Agostinho foi sempre, também, um experimentalista, que gostava de ver e tocar a realidade e de conhecer minuciosamente a história — sobretudo a história profunda — de tudo. Um racionalista complexo. Um racionalista exigente. Um racionalista que não pôs nunca qualquer fragmento da realidade — por insignificante que parecesse — fora das suas tentativas de intelecção e compreensão. Um racionalista, finalmente, corajoso.

A educação foi uma das realidades com que se confrontou. Sobre ela muito pensou, muito escreveu, dela muito realizou. Objectivamente, como não o inscrever no círculo nobre da nossa filosofia da educação?

Um dos textos mais interessantes de Agostinho, do ponto de vista filosófico-antropagógico, é o pequeno livro *Sanderson e a Escola de Oundle* (1). É um livro escrito por um homem que apreciava o Movimento da Escola Nova, em que Sanderson no fim de contas se inscrevia. O apreço de Agostinho por Sanderson é grande, até o facto de ele ser professor de Física, com seu apego à experimentalidade e às aplicações industriais e sociais do conhecimento científico.

Ao escrever sobre Sanderson, Agostinho vai pondo à vista o seu próprio pensamento pedagógico, a partir do que louva, do que critica, do que condena. No essencial, são ambos adeptos do «homem de ser ideias», de preferência ao «homem de ter ideias». Batem-se pela educação para que nenhum homem fique desperdiçado.

Sanderson é um reformador social, no que tem o aplauso de Agostinho. Para melhorar a educação, é preciso mudar as condições de vida dos educandos e da população em geral. A sociedade centrada no lucro é recusada por ambos: Sanderson e Agostinho. A dimensão económica e social da vida humana forma um todo com a sua dimensão educativa. O mesmo se pode dizer da dimensão política e moral (2).

Ao pronunciar-se favoravelmente sobre a postura reformista de Sanderson, Agostinho mostra ser ele próprio um evolucionário e não um revolucionário, vendo na revolução uma falsa via para a transformação das condições de vida do

(1) Agostinho da Silva, *Sanderson e a Escola de Oundle*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1941.
(2) *Ibidem*, p. 38.

homem. Para essa evolução libertadora é necessário, sergianamente, o trabalho do escol, a fim de «fazer surgir na alma dos homens uma atitude nova, de preocupação intelectual e moral» ([1]). É, na linha de Sérgio, a figura do defensor da reforma da mentalidade, do adversário da confusão mental, «da ignorância que se toma por ciência», «da desistência de raciocínio perante as questões», finalmente «da falta de espírito crítico» ([2]). A escola deve ser reformada neste sentido. Tal reforma é essencial: «a renovação da escola é a condição indispensável da renovação social; sem ela todo o esforço será estéril» ([3]).

Nessa escola são centrais o educador e o educando. Sobre aquele escreve Agostinho: «O educador tem nas mãos a chave do futuro; do que ele fizer dependerá tudo o resto [...].» ([4]) Sobre o educando propõe o nosso pensador que se adopte uma nova antropologia dos instintos humanos, substituindo os até agora dominantes princípios da *posse* e da *rivalidade* pelos até agora menorizados instinto criador e instinto de cooperação ([5]). O desinvestimento no primeiro par e o investimento no segundo são condições de construção de uma nova sociedade, através de uma nova educação do homem.

Ao mesmo tempo, Agostinho defende a individualidade de cada aluno, o que já é patente na referência ao princípio ou instinto criador.

Afirmámos que o nosso pensador da educação e da sociedade não é um revolucionário, mas um evolucionário. Contudo, diremos que é um radical. Pensando na Escola de Oundle, que para Agostinho é de certo modo um paradigma da Escola ideal, pensa que tal paradigma é uma semente de que pode nascer um mundo novo. Mas a escola a reformar não pode ser reformada a meias; tem de o ser total e sistemicamente. Não proceder assim «é caminhar para um desastre», pois o que é importante implantar não é «um curso, mas uma cultura» ([6]).

Já se viu como Agostinho valoriza a ciência e o método e práticas científicas. Coincidente, neste ponto, com o Leonardo Coimbra criacionista, o nosso filósofo da educação prefere a aprendizagem da ciência constituinte à da ciência constituída. Só assim se entreabre a consciência do aluno para o mistério da realidade, para «o sentimento de poesia e de aventura que é, para o sábio, um dos mais belos aspectos do trabalho científico ([7]). Vem-nos à memória, poderosamente, o que Leonardo escreveu sobre o ensino da Física no seu tempo e a má utilização nos laboratórios,

([1]) *Ibidem*, p. 45.
([2]) *Ibidem*, p. 46.
([3]) *Ibidem*, p. 47.
([4]) *Ibidem*.
([5]) *Ibidem*, p. 53.
([6]) *Ibidem*, p. 61.
([7]) *Ibidem*, p. 63.

por exemplo, da máquina de Atwood (1). Em Oundle trabalhava-se, a este respeito, como Leonardo Coimbra queria e como Agostinho da Silva igualmente queria.

Como o laboratório há-de ser o museu. Com o mesmo espírito de ligação à realidade e à actualidade se há-de promover a aprendizagem da literatura e até da matemática. Na mesma linha defende o pedagogo a «interpenetração dos estudos» (2), pois não deve separar-se o que naturalmente existe ligado, além de que «só a actividade complexa é criadora» (3).

O sentido cultural da educação não é, no teorizador português, menos forte que o social. Este manifesta-se na preocupação com o enraizamento da escola no meio e também, como já se viu, com a preocupação de levar a cabo a reforma social. O sentido cultural manifesta-se em particular na importância conferida às necessidades de realização de todos os aspectos da personalidade humana, como sejam, por exemplo, a arte e a religião. Agostinho enfatiza a presença da arte na Escola de Oundle, aliás intimamente associada à indústria. É a associação da beleza e da utilidade, no quadro de uma visão axiológica da educação. Para Agostinho, a arte não deve ser «a cultura de uma prenda», mas «um meio de elevar a alma e de a exprimir», pelo que todos a devem cultivar (4).

É no mesmo sentido profundo que entendemos o lugar e a importância atribuídos à religiosidade e à religião. Relativamente ao arquétipo da Escola que verdadeiramente Oundle é para Agostinho, escreve este: «todo o acto de um homem de Oundle é ou deve ser um acto religioso» (5). Ora, acto religioso é «um acto inspirado pelo desejo de servir convenientemente e plenamente um ideal de bondade, de justiça e de paz» (6). A religião em que Agostinho pensa não é confessional, mas estritamente humana. Há um culto do homem, inequívoco, em Sanderson, que Agostinho perfilha. Não se fala em «religião da humanidade», mas fala-se em «templo da humanidade» — aquele que Sanderson projectou para a sua Escola. As ressonâncias positivistas parecem óbvias. O ideal de Agostinho era, contudo, ainda mais amplo: «Oundle inteira era um templo.» (7) Augusto Comte, com a sua máxima «vivre pour autrui», está presente nestas palavras do pensador filosófico-antropagógico português: «[...] a vida só é bela quando é uma empresa em benefício dos outros homens e do mundo...» (8).

(1) Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914.
(2) Agostinho da Silva, *Sanderson e a Escola de Oundle*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1941, p. 70.
(3) *Ibidem*, p. 70.
(4) *Ibidem*, p. 76.
(5) *Ibidem*, p. 77.
(6) *Ibidem*.
(7) *Ibidem*, p. 79.
(8) *Ibidem*, p. 80.

Não queremos afirmar que Agostinho é — ou foi, em determinado período da sua evolução espiritual — um positivista; mas são inegáveis as ressonâncias positivistas desta sua valorização da religião na escola e na educação. Também nos antipositivistas Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro se encontram semelhantes aberturas ou ambiguidades. Agostinho pensa sempre pela sua cabeça; é um não--alinhado essencial. Também o seu racionalismo é próprio dele, não se confundindo com o de Sérgio e mais se aproximando, neste ponto, da ideia de «pensamento sentimental» de Pascoaes, dentro da atmosfera racionalista leonardina. Na 1.ª carta que endereçou ao seu destinatário, em *Sete cartas a um jovem filósofo,* Agostinho diz-lhe que ele não age, como afirma, «por motivos racionais», mas «por temperamento, como, *segundo me parece, agem todos os homens*» (o sublinhado é nosso) (1).

Atente-se na palavra «motivos». O que nos é dado a pensar que põe o homem em movimento, ou seja, o que o faz agir, não é exactamente a razão, mas o temperamento, ou talvez, como hoje mais se diz, a *emocionalidade.* Tal ponto de vista não implica um irracionalismo, mas apenas uma estrutura psíquica mais complexa, em que a racionalidade está presente mas não é só por si determinante. Estamos a falar estritamente *da acção.* Esta distinção entre *razão* e *temperamento* é interessante e importante em Agostinho da Silva, parecendo evidentes as suas implicações pedagógicas e servindo também para mostrar uma significativa diferença entre o pensamento filosófico-antropagógico do nosso pensador e o de António Sérgio.

Na mesma linha interpretamos a posição de Agostinho sobre o Amor, realidade fundamental no seu pensamento. O Amor é uma espécie de *filosofia negativa*: do Amor não se fala. Escreve o filósofo: «Quem fala do Amor não ama verdadeiramente: talvez deseje, talvez possua [...]; só a conquista do vulgar é pelo vulgar apregoada aos quatros ventos; quando se ama, em silêncio se ama [...].» (2) Ainda: «[...] ao verdadeiro Amor corresponde o silêncio; a perfeita vibração diante de uma flor ou de um pôr do sol ou de uma libélula sobre as águas de um ribeiro ou, o que mais vale, diante de uma mulher, traz consigo uma inibição de todas as funções de relação; não se diz nada à rosa, não se diz nada à mulher [...]» (3). Ora o Amor impregna, verdadeiramente governa, o mais puro pensamento de Agostinho da Silva. Não é, neste ponto, com Sérgio, mas com Pascoaes e Leonardo que o nosso filósofo da educação se encontra nesta encruzilhada decisiva, com as mais fortes repercussões no seu pensamento filosófico-antropagógico (4).

(1) Idem, *Sete Cartas a um Jovem Filósofo,* Ulmeiro, 1990, p. 12.

(2) *Ibidem,* p. 23.

(3) *Ibidem,* p. 25.

(4) Lembramos Renouvier e a sua concepção do «amor pedagógico». Renouvier foi influente em Leonardo Coimbra e, certamente, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Não há traços de personalismo filosófico em António Sérgio, embora os haja de personalismo pedagógico e didáctico. Há-os em Agostinho da Silva, por exemplo a propósito da autenticidade. Escreve o filósofo: «As grandes conflagrações são para os fortes, para os que têm núcleo.» (1) Só nos que têm núcleo o verdadeiro Amor existe. Só neles existe a autenticidade de um homem. Mais uma vez a inteligência é limitada no seu poder decisório: não é ela que decide o destino e a grandeza de um homem, mas *o núcleo*. A pedagogia dos testes, que Sant'Anna Dionísio tanto critica em Faria de Vasconcelos, é liminarmente recusada por esta posição de Agostinho.

É este caldo feito de Filosofia e Amor que constitui o pensamento uno, complexo e frequentemente paradoxal de Agostinho da Silva. É este caldo que alimenta e ilumina a sua mais profunda e subtil filosofia da educação. Adverte ele o seu amigo Luís nas *Sete cartas*: «Não julgue nunca você que a filosofia é fácil [...].» (2) Ao invés, é difícil: «A filosofia que se não apoia num perfeito encadear de raciocínios e numa informação que tem de ser a mais sólida e a mais ampla, é apenas literatura, e da pior literatura.» (3)

Além disso, a filosofia bebe da vida. E a vida bebe da filosofia: «[...] quando se perde humanidade, não vale a pena ser filósofo» (4). A filosofia exige dedicação total da vida; mas devolve os seus frutos, inteiros, à vida. A dedicação da vida à filosofia acaba por ser a dedicação da filosofia à vida. Nunca perder humanidade. A humanidade que tem residência em cada um de nós. A filosofia é boa porque é *ancilla humanitatis*.

O homem é metal precioso. Como Agostinho escreve ao seu amigo: «Mesmo quem não estuda filosofia vale muito, amigo Luís; mesmo quem não entende as funções exponenciais vale muito, amigo Luís, mesmo quem não vale nada vale muito.» (5) Basta-lhe ser. Basta-lhe ser o humano, a pessoa humana, que é. Que há aí que valha isso?

Tão poderoso é o humano, o culto do homem, de Agostinho da Silva, que ele chega a dizer: «Vamos então nós desistir de chegar a Deus? Essa, para mim, é que é a grande tarefa filosófica, como é a grande tarefa da arte, da ciência, da religião e da sociologia, ou melhor, da política. Do amor também: do amor sempre, porque, se é verdadeiro, ele supera a ciência e a arte, a filosofia e a política.» (6) Não diz «a educação», mas não é preciso.

Atentemos na referência à Filosofia: o Amor é mais importante que a Filosofia. A Filosofia é Tales, é Kant, é Hegel: o primeiro cai nos poços, o segundo serve

(1) Idem, *Sete Cartas a Um Jovem Filósofo*, Ulmeiro, 1990, p. 26.
(2) *Ibidem*, p. 41.
(3) *Ibidem*.
(4) *Ibidem*, p. 59.
(5) *Ibidem*, p. 61.
(6) *Ibidem*, p. 65.

para acertar relógios, o terceiro bebe cerveja e diz mal da vida. E o Amor? O Amor é Jesus. Vamos deitar fora a Filosofia? Não. Vamos uni-la ao Amor. Diz Agostinho a Luís: «Ou você vem a casar a filosofia com Jesus, ou então pode retirar-se, porque o mundo dispensa-o.» (1)

O humanismo de Agostinho é, assim, extremamente ambicioso e exigente. Escreve ainda Agostinho a Luís: «Você há-de dar tudo o que puder, e mesmo, sobretudo, o que não puder, porque só há homem quando se faz o impossível; o possível todos os bichos fazem.» (2)

Grande é, pois, a exigência do filósofo. Quem disser que, no cerne do seu pensamento pedagógico-antropagógico mora o permissivismo, o facilitismo, ou mente ou é ignorante. Pois vejamos: «Quando você saltar e saltar bem, eu direi sempre: Agora mais alto! Que me importa que você caia. O que é preciso é que você se levante.» (3) Palavras grandes.

Abordemos agora o pensamento de Agostinho sobre a educação portuguesa, patente sobretudo em *Educação de Portugal*. Começa por ser interessante o título deste livro de Agostinho, escrito em 1970 e só publicado em 1989. Os editores da altura acharam-no «demasiado filosófico». O título é interessante porque contrasta com o ponto de vista de Almada Negreiros, expresso publicamente no início dos anos 30. Disse então Almada: «Há Portugal, não há portugueses.» Para Almada, o que era preciso educar eram os portugueses; era preciso fazer portugueses. Vemos que, para Agostinho, é preciso educar Portugal. Ou só Portugal, ou Portugal e os portugueses. Pascoaes dissera, em 1915, que era preciso *criar* portugueses (*Arte de Ser Português*). Eis três grandes homens — e três grandes pensadores — que muito se preocuparam com Portugal, os portugueses e a sua educação, que adoptam posições aparentemente muito próximas, mas que apresentam ao mesmo tempo subtis diferenças no seu pensamento. No que respeita a Agostinho da Silva, procuraremos evidenciar as razões e motivos profundos por que ele fala da «educação de Portugal».

Na complexa estrutura do pensamento de Sampaio Bruno nós poderemos encontrar, feito de elementos extraídos de toda a sua obra, o esboço (pelo menos o esboço) de uma ontologia de Portugal. Sampaio Bruno quer saber o que é, ou quem é, Portugal. Era uma interrogação que fervilhava na cabeça de muitos portugueses ilustres e cujas raízes históricas são fundas.

Encontramo-las em António Vieira, encontramo-las no romântico Garrett e no seu companheiro Herculano, encontramo-las em Antero, encontramo-las em Junqueiro, encontramo-las em Pascoaes, em Leonardo, em João de Barros, em António Sérgio, em António Sardinha, em Fernando Pessoa, em Mário de Sá-Carneiro, em

(1) *Ibidem*, p. 66.
(2) *Ibidem*, p. 74.
(3) *Ibidem*.

Almada Negreiros, em tantos outros... A crise espiritual profunda que o país vivia desde a 2.ª metade do século XVI confluiu para esta interrogação. Ela veio a dar o essencial da revista *Sudoeste*, de Almada, a inquirição filosófica de Álvaro Ribeiro — inquestionavelmente desde 1943, com a publicação de *O Problema da Filosofia Portuguesa* —, esteve na orige de e atravessou todo o Estado Novo, sobretudo a sua 1.ª parte, atravessou todo o movimento da «Filosofia Portuguesa», atravessa toda a obra de Eduardo Lourenço, é elemento fundamental do movimento neo-realista, etc. Hoje, em pleno processo de integração europeia, e de globalização, a interrogação continua viva e preocupa largas camadas da população e do meio intelectual.

O propósito que anima Agostinho da Silva com este livro é o de «criar um sistema de educação que verdadeiramente corresponda ao que é Portugal» — um sistema, portanto, que radique numa ontologia de Portugal. Agostinho vai mesmo mais longe: «[...] que verdadeiramente corresponda ao que é Portugal, e vamos dizê-lo desde já, à grandeza que deve ser Portugal, não à mesquinhez que tantas vezes tem sido [...]» ([1]). Não é, pois, apenas numa ontologia que é necessário radicar Portugal, mas numa onto-axiologia, pois Agostinho aponta para a essência de Portugal — digamos assim —, mas essa essência é um valor a realizar. Para ele, como para Pessoa, «falta cumprir-se Portugal». A «educação de Portugal» é o caminho incontornável para cumprir Portugal.

Este sonho de grandeza de Agostinho mal esconde, evidentemente, o seu joaquimismo e o seu messianismo. Ele os desenha à sua maneira. Mas o objecto desenhado é esse. Um dia declarou a um jornalista, em entrevista a um jornal diário: «Se Portugal não é o povo eleito, pode sempre auto-eleger-se.» Em *Educação de Portugal*, toda a visão de um Portugal mesquinho e «parente pobre do mundo» é liminarmente recusada e Agostinho ousa escrever que, do mundo, Portugal deve ser é o «seu guia, pois sempre se atrasa quem não tem por escopo abrir caminho» ([2]).

É reiterado, neste livro, o humanismo fundamental de Agostinho: «[...] nada na vida vale o homem que somos [...]». Ao mesmo tempo, acentua-se, ou torna-se mais explícito, o individualismo personalista do pensador: «homem algum pode substituir a outro homem» ([3]).

O nacionalismo de Agostinho conjuga-se, portanto, com os seus universalismo e humanismo, como o seu individualismo é de imediato personalismo e no limite de novo humanismo, não negando nunca o círculo menor ao círculo maior, antes neste se realizando plenamente e dele tirando o seu sentido.

A educação de Portugal há-de ser a educação *de Portugal* por meio da educação *dos portugueses*. *O português* é uma transcensão do indivíduo que nasceu e viveu em Portugal: é um indivíduo integrado no ser de Portugal e posto ao seu

([1]) Idem, *Educação de Portugal*, Ulmeiro, 1989, p. 7.
([2]) *Ibidem*, p. 7.
([3]) *Ibidem*, p. 8.

serviço. Assim se compatibiliza o pensamento de Agostinho com o de Almada. E com o de Fernando Pessoa, Pascoaes, Bruno, Garrett, Vieira.

Agostinho quer recuperar a ideia do bom selvagem, a qual «tem de se pôr de novo como conceito positivo» ([1]). O bom selvagem é, no fim de contas, *a criança*: a criança entendida como «paradigma do homem». Neste ponto, Agostinho está com Leonardo Coimbra, que vê na educação mais pura que podemos realizar a *conservação da infância*, a *conservação da criança*, que a educação mal entendida faz definhar e mata (*A Alegria, a Dor e a Graça*). Manter viva a criança no adulto é o verdadeiro objectivo da educação. Mas o pensamento de Agostinho dá aqui um salto decisivo para o que lhe é absolutamente próprio: o salto da transcensão (termo que será caro a Delfim Santos). A criança é, na mais alta realidade simbólica, o menino da antiga festa portuguesa do Espírito Santo — viva ainda hoje nas Ilhas e no Brasil —, a criança é o coroado Imperador do Mundo ([2]). Nada há, pois, de mais grave e sagrado e exaltante que defender «o seu tesouro de sonho, jogo e criação, a sua espontaneidade e a sua malícia sem maldade, o seu entendimento sem análise e o seu amor do mundo sem a preocupação das sínteses [...]» ([3]).

Relativamente ao futuro do homem e da sociedade humana, Agostinho é romanticamente optimista em 1970. «Estamos», diz, «na época da história que marcará a ascensão final da humanidade à abundância dos meios de existência, à curiosidade sem limites [...]» ([4]). Diz mais: «[...] estamos no início dos tempos em que nos parecerão incompreensíveis a economia em que o homem foi utensílio e não destino; a informação que foi limitada segundo as conveniências dos que, deste ou daquele grupo, detinham o poder; e os sistemas e instituições em que o terror do mistério foi mais forte que o seu apaixonado amor» ([5]). Hoje não podemos confirmar este optimismo, porque já estamos a ver os monstros que podem sair do bojo, do ventre, do que só parecia bom. O processo de globalização não traz necessariamente consigo a justiça e pode arrasar a diversidade cultural da humanidade; o desenvolvimento da ciência pode conduzir ao domínio totalitário desta sobre as outras formas do saber, gerando o «pensamento único», e colocá-la a ela própria ao serviço da tecnologia, da economia e do poder militar; a informação pode ser completamente controlada por um único poder mundial; a tecnocratização da vida pode ultrapassar em horror totalitário todas as máquinas de controlo humano alguma vez existentes ao longo da história. Excessivo nos parece, pois, o optimismo de Agostinho, como quando escreve: «O reino que virá é o reino daqueles que foram crucificados

([1]) *Ibidem*, p. 9.
([2]) *Ibidem*.
([3]) *Ibidem*, pp. 9-10.
([4]) *Ibidem*, p. 11.
([5]) *Ibidem*.

em todas as épocas, por todas as políticas e por todas as ideologias, apenas porque acima de tudo amavam a liberdade [...]» ([1]).

Concordamos com o desejo de Agostinho, e também com a ideia-ideal, mas somos mais prudentes quanto ao tempo reservado para a realização desse desejo, dessa ideia-ideal: «No futuro que chega [...], educação não poderá ser mais do que o fornecer a cada um tudo o que solicita para que a sua pessoa se possa desenvolver e afirmar [...]» ([2]). Agostinho cai na cilada da plenitude, da perfeição; afasta-se da convicção de que ao homem só é possível a plenificação, o aperfeiçoamento. Neste ponto preciso é sergiano e não leonardino, terrenista-milenarista como Sérgio e não criacionista como Leonardo.

E Portugal, o que é realmente? Disse Fernando Pessoa que «a sua pátria era a língua portuguesa, e, com a percepção do mistério que um dia encarnará, rogou a Deus que se cumprisse Portugal» ([3]). Além disso, entendida assim a Pátria, «tanto era Pessoa lisboeta como de São Luís do Maranhão, e o era sobretudo de um futuro sonhado, de uma Goiânia e de uma Brasília, pois não tinham surgido à flor de terra [...]» ([4]). Também é evidente que «se África lhe tivesse sido presente, ali haveria para Pessoa pátria igualmente de língua portuguesa», «toda uma pátria apenas em potência» ([5]). Seja como for, Portugal já não é apenas — na visão de Pessoa e, obviamente, na de Agostinho — o rectângulo continental europeu, a «pequena casa lusitana» ([6]).

A ideia, amplíssima, que Agostinho tem de Portugal pode captar-se pela comparação seguinte: «Portugal está, para o que hoje existe de português no mundo, como esteve para Portugal o Condado Portucalense [...]» ([7]). Em 1970 não se tinha dado ainda a descolonização. Mas a descolonização é um facto, uma realidade empírica, que não põe em causa a visão de Agostinho da Silva, que se centra no mundo platónico do inteligível. O sonho de Agostinho continua viável, incólume à babugem da realidade positiva (e positivista).

Basta, cremos, para deixar um esboço do visionarismo pedagógico-antropagógico de Agostinho, que bem emparceira com o Platão da *Politeia*. Não condenemos o nosso pensador pelo que louvamos no grande Mestre de todos nós que foi o Moisés Ático. Platão pensou a duas vozes, ou a duas mãos: com a voz, ou mão, do *logos*; com a voz, ou mão, do *mythos*. No fundo, foi o que fez o Mestre português. Por isso se retira do seu pensamento um impulso futurante tão forte.

([1]) *Ibidem*.
([2]) *Ibidem*, pp. 11-12.
([3]) *Ibidem*, p. 13.
([4]) *Ibidem*, p. 14.
([5]) *Ibidem*, p. 16.
([6]) *Ibidem*.
([7]) *Ibidem*, p. 17.

Capítulo Três

Tópicos sobre os nacionalismos críticos do demoliberalismo republicano: moral, religião e política

Ernesto Castro Leal

1. Nacionalismos em contexto

O Nacionalismo português reactualizou-se entre os inícios dos anos 90 do século XIX e os finais dos anos 30 do século XX, configurando um multifacetado campo ideológico, cultural e político, onde ocorreram controvérsias sobre as idealizações utópicas do regime político (monarquia, república), do sistema político (tradicionalismo, parlamentarismo, presidencialismo), das relações entre o Estado e a Igreja Católica (regalismo, ultramontanismo, separatismo, concordatismo), ou ainda sobre a leitura interpretativa da história nacional com incidência nas representações da identidade nacional (providencialismo divino, cientismo laico, historicismo crítico).

As circunstâncias geopolíticas do Ultimato inglês de 1890 e da Primeira Grande Guerra de 1914-1918 propiciaram a reconfiguração político-ideológica dos nacionalismos lusos, favorecendo a solidificação de uma mentalidade política de «Portugal-Império» e a afirmação de projectos político-ideológicos de Estado forte, muito críticos dos liberalismos oligárquicos de matriz monárquica ou republicana. Essas duas qualificações doutrinárias foram sujeitas a vários processos de mitificação política e cultural, que percorreram os vários nacionalismos na transição do século XIX para o século XX, vindo a ganhar um lugar central na ritualização simbólica e política do regime do «Estado Novo» de Oliveira Salazar [1].

Apesar das divergências em torno do mito da Nação, do mito do Estado e do mito do Império, praticando-se por vezes o recurso sedicioso do pronunciamento, das incursões, do golpe de Estado ou da revolução, os vários nacionalismos dispuseram de um generalizado imaginário político de nação histórica imperial (na ver-

[1] Ernesto Castro Leal, *Nação e Nacionalismos. A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as Origens do Estado Novo (1918-1938)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999.

dade, o que existiu foi um sucessão de «impérios»), com o debate a incidir na opção preferencial pelo sistema colonial (sujeição, assimilação ou autonomia), e de um comum reconhecimento simbólico institucional em torno do escudo de armas do Rei, presente quer na bandeira monárquica quer na bandeira republicana.

A pluralidade de formulações doutrinárias e modalidades orgânicas nacionalistas, vindas do pensamento monárquico, republicano e católico, manifestou-se com vigor durante o regime político demoliberal da I República. A fractura do campo nacionalista pelo importante debate entre liberalismo e antiliberalismo não impediu o desenvolvimento de processos de convergência ideológico-culturais e ético-políticos, com bastante relevância após 1915, propiciando desse modo a construção de espaços cívicos de reflexão, como conferências, congressos (coloniais, pedagógicos, marítimos, económicos ou municipalistas), campanhas públicas, revistas ou ligas.

O debate promovido entre os seus protagonistas permitiu a identificação de um conjunto de tópicos essenciais para um programa nacionalista de síntese, em grande parte recolhido e divulgado nos nacionalismos da Liga Nacional (1915-1918), da Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira (em particular, de 1918 a 1926) e do Centro Católico Português (em particular, de 1919 e 1926), convergindo no ideário nacionalista sincrético do «Estado Novo», bem expresso no lema «Deus, Pátria, Autoridade, Família, Trabalho», que Oliveira Salazar enunciou no discurso «As Grandes Certezas da Revolução Nacional», proferido em Braga no dia 26 de Maio de 1936 (1).

A controvérsia evidenciada sobre o lugar da prioridade a atribuir ao primado da moral, ao primado do religioso ou ao primado do político foi, em parte, superada, no primeiro pós-Guerra, pela consensualização ideológica, entre destacados elementos das elites nacionalistas (incluindo republicanos moderados), à volta de algumas ideias essenciais: moral cristã, patriotismo, Estado unitário, Nação imperial, regime republicano presidencialista, governo com forte componente de técnicos (o propalado «ministério nacional das competências»), regime de separação entre o Estado e as Igrejas (com crescente audiência do concordatismo de separação jurídica), corporativismo (representação institucional de corpos sociais intermédios) e formulação de um projecto de desenvolvimento económico-social com intervenção estadual.

Deste modo, se questionava a metodologia política e a prática ideológica do demoliberalismo republicano da I República, no que dizia respeito ao mito do «poder das leis», ao critério de selecção académica e profissional da elite gover-

(1) João Medina, «Deus, Pátria, Família: ideologia e mentalidade do Salazarismo», in *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias* (dir. de João Medina), vol. XII, *Estado Novo*, tomo I, Alfragide-Amadora, Ediclube, s/d (1993), pp. 11-142.

nativa, ao aconfessionalismo do Estado, ao predomínio do elemento de sufrágio electivo na organização do poder político e aos critérios de política económica fundados nos estritos conceitos do liberalismo clássico.

Alguns nacionalismos de acção política promoveram retóricas sobre o «homem providencial», que nos resgataria da decadência provocada por sucessivos naufrágios, favorecendo vários deslumbramentos de messianismo político e de redentorismo social. Pode-se surpreender narrativas legitimadoras em torno de alguns modelos considerados exemplares, como as que heroicizaram Mouzinho de Albuquerque, João Franco, Afonso Costa, Paiva Couceiro, Sidónio Pais, Cunha Leal, Gomes da Costa ou Oliveira Salazar. Evocava-se frequentemente um novo Nun'Álvares ou um novo D. Sebastião, manifestando-se assim o «mito do Salvador» (chefe--Estado), tendo acoplado o «mito da Unidade» (sociedade-Nação), particularmente evidente nos momentos de desregulação do sistema político e de crise económico--financeira.

A crítica do messianismo político de matriz republicana tinha sido feita por Basílio Teles em 1907 no jornal portuense *A Voz Pública*, quando outro messianismo político, este de matriz monárquica, se desenvolvia em torno de João Franco ([1]). Em 1918, surgiram do interior do campo nacionalista católico fortes advertências à tentação messiânica da «República Nova» de Sidónio Pais, numa altura em que se esboçava a construção de uma ampla frente de convergência nacionalista, para uma nova síntese político-ideológica de matriz republicana presidencialista.

Sidónio desenvolvia pelo País uma liderança carismática e populista, eivada do «messianismo» que seduzia alguns homens públicos, como diagnosticaria Egas Moniz ([2]), e a advertência crítica, dentro das suas redes sociopolíticas de apoio, estava claramente estampada num artigo publicado na revista bracarense *Ilustração Católica*: «Um dos grandes males da nossa terra é o *messianismo*. Os portugueses confiam demasiado no esforço alheio e nada esperam do esforço próprio. [...] esperam sempre o salvador [...]. São restos de sebastianismo corroendo ainda toda a energia duma raça, é ainda o pitoresco Bandarra cantando a uma nação inteira as loas perigosas duma passividade fatal [...]. Esperamos, esperamos sempre, a revelação do homem messiânico, que nos venha amarrar ao atoleiro [...]» ([3])

Ao longo dos anos 20 esta atitude crítica generalizou-se, em conexão directa com o ressurgimento apologético crescente do «homem providencial» no campo

([1]) Basílio Teles, *As Ditaduras. O Regime Revolucionário* (1911). Prefácio de Vital Moreira e Estudo introdutório de Fernando Catroga, reedição, Coimbra, Atlântida, 1975, p. 29.

([2]) Egas Moniz, *Um Ano de Política*, Lisboa, Portugal-Brasil Limitada-Sociedade Editora, 1919, p. 86.

([3]) J. de Faria Machado, «O Messianismo», *Ilustração Católica*, Braga, ano V, n.º 260, 22 de Junho de 1918, p. 608.

nacionalista crítico do regime da I República, revelando o periodismo político-cultural e os movimentos revolucionários vários candidatos a «Chefe nacional», uns civis, outros militares. O republicano José Osório de Oliveira encontrava a explicação para esse messianismo (religioso, patriótico ou político) na «face elegíaca da nossa alma», que contrapunha à «face trágica» da alma espanhola, messianismo que produzia messias, divinizados misticamente ([1]).

João Ameal, monárquico integralista antiliberal, sentiu a necessidade doutrinária de distinguir em 1926 dois tipos de messianismos, para fazer a justificação de um deles: por um lado, existia o messianismo «pessimista» espelhado por Oliveira Martins, na sua *História de Portugal*, ou por Ramalho Ortigão, nas *Últimas Farpas*, dois «lúcidos mestres nacionalistas» mas cuja visão passiva e triste do passado «se não concilia com a sua moderna reflorescência»; por outro lado, construía-se um messianismo «de energias ardentes», propalado por António Sardinha, na *Aliança Peninsular*, por Carlos Malheiro Dias, na *Exortação à Mocidade*, por Antero de Figueiredo, no *D. Sebastião*, ou por Martinho Nobre de Melo, em *Para Além da Revolução* ([2]).

Durante as cerimónias em honra dos Soldados Desconhecidos, a 7 de Abril de 1921, o Presidente da República, António José de Almeida, após declarar ter sido «sempre contra o messianismo político» e ter «em mínima conta as faculdades sobrenaturais dos grandes condutores de homens», não deixou também de promover a necessidade de um messianismo social como guia, «um messianismo triunfal e sadio, partindo da alma da Nação, intrinsecamente, fisiologicamente popular, incutindo fé, dando esperança, [...] cheio de complacência e de bravura, de heroísmo e de perdão [...]» ([3]). Esta atitude inscrevia-se no arquétipo prometaico (redentorista) do humanismo republicano em busca do ideal do «homem novo», que não excluiu a ritualização positivista sociolátrica aos Grandes Homens, como prova a republicanização de Camões a partir do Tricentenário de 1880 ([4]).

Na sessão parlamentar de 9 de Janeiro de 1924, o deputado António Lino Neto, notabilidade destacada do Centro Católico Português, seguindo a visão crí-

---

([1]) José Osório de Oliveira, «Caracteres rácicos. A Alma da Espanha. Misticismo e messianismo. Os seus crentes e os seus heróis», *Diário de Lisboa*, Lisboa, ano 2.º, n.º 411, 5 de Agosto de 1922, p. 3.

([2]) João Ameal, «Os dois messianismos», *A Reconquista*, Lisboa, n.º 1, 15 de Janeiro de 1926, pp. 10-11.

([3]) *Em Honra dos Soldados Desconhecidos. Discursos proferidos pelo Presidente da República Portuguesa Dr. António José de Almeida na Sala e no Átrio do Palácio do Congresso, em 7 de Abril de 1921*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1921, pp. 20-21.

([4]) Amadeu Carvalho Homem, *A Ideia Republicana em Portugal. O Contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Livraria Minerva, 1989, pp. 171-206; Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, pp. 441-464

tica que a Igreja Católica tinha do messianismo político — admitindo somente o messianismo divino —, expunha a recusa frontal às revoluções, às ditaduras e à espera do messias, pois o «Messias, o Encoberto, o Salvador, está dentro de cada um de nós [...]» (1).

Em 1925, o jornal «oficial» católico *Novidades*, em editorial, continuava a alertar a elite e o povo católico para o perigo messiânico civil-militar: «[...] enquanto toda a gente nesta hora confia no *encoberto*, nós cada vez esperamos menos em *messias*. A salvação do país ou se fará pela união, organização e cooperação dos valores morais (não dizemos dos conservadores) que ainda existem em todos os campos, ou não haverá remédio senão nos caminhos que a Providência conhece e às vezes levam os povos pelas catástrofes para a ressurreição. Estes, porém, só a Deus pertencem» (2).

O mundo nacionalista incorpora também os nacionalismos de investigação e crítica cultural e espiritual, nem sempre relacionados com uma programação nacionalista de acção política — exemplos dessa íntima conexão foram os periódicos católicos *Imparcial* (1912-1919) e *Estudos* (1922-1934) e a revista monárquica integralista *Nação Portuguesa* (1914-1938) —, que se exprimiram noutras revistas como a *Revista Lusitana* (1887-1943), *O Arqueólogo Português* (1890-1931), *Portugália* (1899-1908), *Arquivo Histórico Português* (1903-21), *A Águia* (1910-1932), *Revista de História* (1912-1928), *Arqueologia e História* (1922-1932) ou *Lusitânia* (1924-1927).

Exprimiram respostas culturais e espirituais diversas à vulgata do cientismo positivista e do racionalismo dogmático, mas a preocupação comum dirigia-se à construção do conhecimento histórico sobre o homem situado e confrontado, o que funcionou como poderosa advertência aos dogmas do determinismo biológico. O seu aprofundamento crítico desenvolveu-se particularmente após a Primeira Grande Guerra, enriquecendo o pensamento filosófico, teológico e jurídico divulgado em Portugal (3).

Esta atitude mental encontra-se, por exemplo, numa circular de 1911, assinada por Cristóvão Aires, David Lopes, José Leite de Vasconcelos e Fidelino de Figueiredo, para a fundação da Sociedade Nacional de História, depois Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos: «À ideia, melhor, ao sentimento de insensato cosmopolitismo, que, durante o século XVIII, inquinara a vida dos povos, veio

(1) *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão n.º 17, de 9 de Janeiro de 1924, p. 19.

(2) Cf. Editorial «Desorientação», *Novidades*, Lisboa, ano III, n.º 438, 12 de Março de 1925, p. 1.

(3) Jorge Borges de Macedo, «Significado e evolução das polémicas de António Sérgio. A ideologia da razão (1912-1930)», *Revista de História das Ideias*, vol. 5, tomo I, Coimbra, 1983, pp. 471-531; idem, «O Tempo do Cardeal Cerejeira. Quadro de uma acção apostólica e cultural», *Lusitania Sacra*, 2.ª série, tomo II, Lisboa, 1990, pp. 9-20.

suceder o sentimento nacional e o reconhecimento do modo de ser moral e social característico de cada povo, devendo-se, pois, na política e na administração, construir não sobre bases ideais, mas sobre reais e específicas condições nacionais. Seria redundância escusada encarecer [...] a parte gloriosa que teve a história nesse trabalho inovador.» (1)

O propósito de activar os estudos históricos sobre Portugal era a trave mestra dessa sociedade científica, que definiu a urgência de um programa nacional de salvaguarda documental e de elaboração da memória histórica, projecto ao qual, para além dos quatro elementos já referidos, adeririam, entre outros, Anselmo Braamcamp Freire, António Baião, António Sérgio, António Aurélio da Costa Ferreira, António Costa Lobo, Damião Peres, Francisco da Silva Teles, Fortunato de Almeida, João Lúcio de Azevedo, José Maria Rodrigues, Pedro de Azevedo, Abade do Baçal, Sampaio Bruno, Joaquim Mendes dos Remédios e Joaquim Vieira Natividade.

Apesar de serem divergentes, nalguns casos, os itinerários políticos, essas notabilidades apontaram uma área de convergência cívica que não pode ser ignorada. Ao longo dos anos 20, a polarização ideológico-cultural fazia-se em torno da revista monárquica integralista *Nação Portuguesa* e da revista republicana socializante *Seara Nova*, mas havia a percepção da necessidade de um campo comum na crítica política e na crítica cultural ao vigente demoliberalismo republicano. As revistas *Homens Livres*, «Livres da Finança & dos Partidos», em 1923, ou *Lusitânia*, «revista de estudos portugueses», a partir de 1924, foram alguns desses espaços de encontro e controvérsia.

António Sardinha disso teve consciência e em carta de Janeiro de 1923 para Raul Proença afirmou: «Como homens de inteligência e de boa vontade, precisamos de dar o exemplo nesta sociedade dividida por ódios ignaros e ignóbeis [...].» (2) Da mesma forma, Hipólito Raposo escrevia a Proença em Setembro de 1929: «Afinal, os doutrinários de um ou de outro extremo, parecem-se bastante e, quanto menos, na mágoa que se alonga da realidade ao sonho, o que não é pouco [...].» (3)

Sendo Portugal, no primeiro quartel do século XX, um Estado-Nação perfeitamente consolidado, sem problemas de unidade política, territorial, étnica, linguís-

(1) *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 29.ª série, n.º 4, Lisboa, 1911, p. 121. Para uma síntese de projectos de divulgação histórico-culturais, cf. Luís Reis Torgal, «Sob o signo da "reconstrução nacional"», in *História da História em Portugal (Séculos XIX-XX)* (Autores: Luís Reis Torgal, José Maria Amado Mendes e Fernando Catroga), Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 219-239.

(2) Biblioteca Nacional, Reservados, espólio Raul Proença, carta de António Sardinha a Raul Proença, datada de 24 de Janeiro de 1923.

(3) Biblioteca Nacional, Reservados, espólio Raul Proença, carta de Hipólito Raposo a Raul Proença, datada de 3 de Setembro de 1929.

tica ou religiosa, não admira que a pendência ideológica entre os diversos nacionalismos se fizesse ao redor da organização do espaço político, do relacionamento entre o poder civil e o poder religioso e das formas de representação da identidade nacional.

Generalizou-se, porém, uma forte visão organicista, com o primado dos grupos sobre os indivíduos, vinda do positivismo sociológico comteano (Léon Duguit) e do institucionalismo neotomista (Maurice Hauriou), que, apesar de recepções políticas contraditórias, punha em causa nessa época o liberalismo, o individualismo, o contratualismo, o Estado arbitral e a livre economia de mercado ([1]).

2. Variedades do nacionalismo

Numa das suas reflexões sobre filosofia política, Fernando Pessoa afirmava que o nacionalismo e o liberalismo «em nada se opõem, em nada se podem opor, um ao outro», visto que «o primeiro gira em torno do conceito de Nação — não, note-se bem, de Estado; o segundo gira em torno do conceito de indivíduo — não, note-se bem, de cidadão», concluindo que o nacionalismo tanto pode ser liberal ou antiliberal e o liberalismo nacionalista ou antinacionalista.

Parece pertinente esta advertência, formulada em 1932 ([2]), mas deve referir-se que, em Portugal, a um tempo forte do nacionalismo liberal e republicano (aproximadamente, 1860-1890), seguir-se-ia um tempo cada vez mais forte do nacionalismo antiliberal e anti-republicano (aproximadamente, 1890-1930), correspondendo ao «crepúsculo do Estado liberal» oitocentista.

No período da I República portuguesa manifestou-se uma variedade de expressões ideológico-políticas nacionalistas, mas de todas, pelo impacto no debate de ideias e pela audiência conquistada, sobressaiu o nacionalismo católico, o nacionalismo integralista lusitano e o nacionalismo sincrético, este uma síntese «orgânica» do que será fundamentalmente o travejamento doutrinário do «Estado Novo», pois não «foi Salazar que criou o "salazarismo", limitou-se, e, pelos vistos, com sucesso, a tornar política e ideologicamente coerente e eficaz um antiliberalismo de sólida tradição doméstica [...]» ([3]).

([1]) António Manuel Hespanha, *Panorama Histórico da Cultura Jurídica Europeia*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1997, pp. 200-213.

([2]) *Obras Completas de Fernando Pessoa. Da República (1910-1935)*. Introdução e organização de Joel Serrão, recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Paula Morão, Lisboa, Ática, 1979, pp. 363-364.

([3]) Eduardo Lourenço, «O homem fatal», *Visão*, Lisboa, n.º 358, 20 de Janeiro de 2000, p. 114.

2.1. Nacionalismo católico

O programa de laicização do Estado e descristianização da sociedade, bem como a intenção de assegurar a liberdade a todas as igrejas e confissões religiosas, fazia parte do núcleo central da ideologia republicana, cientista e anticlerical, que nos finais da Monarquia Constitucional foi divulgada numa sistemática e eficaz campanha pública de republicanização das consciências, principalmente citadinas.

A Lei da Separação do Estado das Igrejas, de 20 de Abril de 1911, configurou, dentro desse imaginário político, uma peça essencial para a construção do regime republicano, vindo a ter, no entanto, uma interpretação jacobina entre 1911 e 1913, com alguns laivos de anticatolicismo militante em sectores urbanos mais radicais, que remetia a religião exclusivamente para o domínio privado e acautelava vários procedimentos tutelares do Estado.

A resistência católica, eclesiástica e laical, far-se-ia sentir imediatamente, vindo a encíclica *Jandudum in Lusitania* do Papa Pio X a ser um importante estímulo à organização dos católicos. O nacionalismo católico recompor-se-á em torno dessa dinâmica de defesa e confronto, criando uma rede de associações, grupos informais e periódicos, que exigiria a sua unificação superior para a eficácia do protesto. O «Apelo de Santarém», de 10 de Julho de 1913, pastoral colectiva dos Bispos aos católicos, indicava a urgência de «unir fileiras, congregar as energias dispersas, em suma, *organizar a acção católica* em Portugal».

Iniciou-se então a crescente «politização» do movimento católico, com a criação de algumas comissões diocesanas da União Católica, processo que revestirá novas qualidades com a fundação do Centro Católico Português em 1917 e a sua reestruturação em 1919, dotando a União Católica de um ramo político para a participação eleitoral [1]. Uma sementeira de organismos, uns reformulados, outros criados de novo, ampliaram essa doutrinação e mobilização pública: Centro Académico da Democracia Cristã, de Coimbra, Conferências de S. Vicente de Paulo, Apostolado da Oração, Juventudes Católicas, União Noelista, Obra de Protecção às Raparigas, Cruzada Eucarística das Crianças, Congregação da Doutrina Cristã ou Corpo Nacional de Scouts.

O discurso católico crítico em relação ao laicismo oficial republicano, que provocara a chamada «questão religiosa», argumentou pela voz dos Bispos contra a prática estadual de «autoridade sem sobrenatural» e mobilizou os católicos contra o divórcio, pelo ensino religioso em colégios e estabelecimentos particulares, contra a privatização e controlo político das manifestações de culto religioso, pela

---

[1] Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença/Gabinete de Investigações Sociais, 1980, pp. 239-350.

liberdade de associação ou pelo restabelecimento das relações entre o Estado Português e a Santa Sé.

Nunca deixaram de recusar uma concepção pagã da vida privada ou pública e, desse modo, publicitaram e influenciaram o poder político para o reconhecimento da missão divina da Igreja Católica, a relatividade das formas sociais, a não subordinação da Igreja ao Estado, a liberdade individual sem sacrifício à sociedade, a reforma interior da pessoa humana, a elevação da condição humana ou a missionação dos territórios coloniais.

A clara hegemonia do pensamento social da encíclica *Rerum Novarum* e do pensamento político do *ralliement* da encíclica *Au milieu des sollicitudes*, do Papa Leão XIII, junto dos responsáveis da hierarquia e dos leigos católicos, favoreceu decididamente, a partir de 1919, a resolução institucional de algumas das suas reivindicações, num novo quadro moderado de coabitação entre o Estado republicano e a Igreja Católica, que se vinha a afirmar desde a entrada de Portugal na Primeira Grande Guerra, em 1916, com a assistência religiosa dada pelos Capelães militares aos soldados mobilizados.

O restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa Sé deu-se em 1918-1919, desempenhando António Egas Moniz um importante papel de mediador; em 1920, um decreto da autoria de Alfredo Rodrigues Gaspar incentivou a liberdade de escolarização de missões religiosas, dotando-as de novos subsídios estaduais, para o que muito contribuiu a influência de Quirino Avelino de Jesus ([1]); em 1918 é restaurada a diocese de Leiria e em 1922 é criada a de Vila Real, entrando os Bispos, respectivamente, em função nos anos de 1920 e 1923; em 3 de Janeiro de 1923, com autorização de Pio XI, o Presidente da República, António José de Almeida, impôs o barrete cardinalício ao novo Núncio Apostólico, monsenhor Achille Locatelli, seguindo-se discursos de grande cordialidade.

O renascimento cristão aprofundou-se também com novos cultos, como os que decorreram das «aparições de Fátima» em 1917, com forte mobilização popular, e da beatificação de Nuno Álvares Pereira em 1918. A inauguração oficial do Culto Nacional do Santo Condestável deu-se a 23 de Novembro de 1919, por meio de solene pontifical, realizado na Igreja de S. Domingos, em Lisboa. A partir daqui, generalizou-se a todas as dioceses as cerimónias cultuais, ciclicamente praticadas no dia 6 de Novembro. A intensificação do culto mariano a Nossa Senhora de Fátima, desde 1922, que transportava uma mensagem de salvação pelo «milagre», retiraria ao culto condestabrino força mediadora nos apelos messiânicos do povo cristão,

([1]) Ernesto Castro Leal, «Quirino Avelino de Jesus, um católico "pragmático". Notas para o estudo crítico da relação existente entre publicismo e política (1894-1926)», *Lusitania Sacra*, 2.ª série, tomo VI, Lisboa, 1994, pp. 355-389.

exigindo a comunicação vivencial entre esses dois cultos, que acabaria por se realizar a partir de Agosto de 1928.

Uma das grandes polémicas dentro do nacionalismo católico, vinda dos anos 90 do século XIX, quando se discutiu a forma da sua organização política (Centro Católico Partamentar, Centro Nacional, Partido Nacionalista), foi a que opôs os católicos centristas (católicos do *ralliement*) aos católicos integristas (católicos monárquicos). A ruptura esteve iminente após o II Congresso do Centro Católico Português de 1922 ter aprovado a tese de António de Oliveira Salazar — «Centro Católico Português. Princípios e organização» —, onde se propunha aos militantes do Centro o abandono temporário das suas actividades partidárias, a fim de concentrar esforços na defesa das reivindicações específicas da Igreja Católica: era a orientação da «religião em primeiro lugar» contra a «política em primeiro lugar» (1).

Os católicos centristas (António de Oliveira Salazar, António Lino Neto, João Serras e Silva, Henrique Weiss de Oliveira ou Joaquim Dinis da Fonseca) defendiam uma «separação leal» entre o Estado e a Igreja Católica, enquanto os católicos integristas (José Fernando de Sousa, Alfredo Pimenta, Domingos Pinto Coelho ou Henrique de Paiva Couceiro) não abdicavam da origem divina do poder e do princípio da união. Os primeiros seguiam as instruções do Episcopado (Carta pastoral de Setembro de 1922) para intervir na legalidade política republicana, defendendo ao máximo os interesses da Igreja Católica; os segundos não reconheciam legalidade ao poder republicano fundado numa legitimidade revolucionária, considerada «antinacional», e propugnavam pela restauração política do trono e do altar, com algum regalismo residual.

Havia por conseguinte uma controvérsia decisiva sobre a origem do poder, sua legitimidade e legalidade, o que explica a irredutibilidade dos católicos integristas em relação à prioritária mudança de regime, acusando os católicos centristas de «catolaicos» e a tese de Oliveira Salazar de ser um «manual prático de adesivismo provisório». A polémica mobilizará essencialmente Fernando de Sousa contra Oliveira Salazar — reactualizando a polémica dos anos 90 do século XIX entre Fernando de Sousa e Quirino de Jesus —, tendo-se exprimido em vários textos publicados no diário *A Época*, de Junho de 1922 a Fevereiro de 1923, fundamentalmente ao redor da aplicação portuguesa da política do *ralliement*. A 14 de Fevereiro de 1925, o Episcopado português recordou mais uma vez as decisões do Congresso de 1922, declarando que os católicos se deviam unir «num terreno sobranceiro às paixões e lutas políticas, quer de formas de governo, quer de partidos», dentro do Centro Católico Português.

(1) Adelino Alves, *A Igreja e a Política. Centro Católico Português*, Lisboa, Editora Rei dos Livros, 1996, pp. 116-214.

O programa da «reconquista cristã» da Nação, em confronto com o laicismo e o anticlericalismo republicano, que revestiu formas mais moderadas a partir de 1918, dispunha de uma grande área de convergência nacionalista contra o revolucionarismo e pelo lugar estruturante da religião na identidade nacional, mas exprimiu divergências fundamentais sobre a natureza do Estado republicano, a avaliação da política religiosa da República ou os modos de participação católica na sociedade política.

Manuel Abúndio da Silva considerou em 1911 que era urgente o campo católico se erguer «altivamente contra todos os jacobinismos, o da esquerda e o da direita, o dos livres-pensadores carbonários e o dos católicos irredutíveis, [isto é], o jacobinismo vermelho [...] e o jacobinismo branco [...]» (1). Foi precisamente essa a orientação dos católicos centristas, entre 1922 e 1926, pautada pela moderação, pela tolerância, pelo respeito das instituições, sob o lema de «Deus e Pátria», sem referência à forma de regime, seguindo uma metodologia política gradualista de reivindicação. Nortearam-se, essencialmente, pelo que Oliveira Salazar em 1914 já afirmava: «A alma portuguesa é isto: Deus, Pátria, Família! [...]» (2)

2.2. Nacionalismo monárquico integralista

A mais importante proposta cultural, ideológica e política, de matriz contra-revolucionária, antiliberal e neotradicionalista monárquica, constituiu-se em 1914 no movimento político do Integralismo Lusitano, que foi animado, principalmente, por António Sardinha, Hipólito Raposo, Luís de Almeida Braga, Alberto Monsaraz, Francisco Rolão Preto e José Pequito Rebelo, dispondo da «revista de filosofia política» *Nação Portuguesa*, depois subintitulada «revista de cultura nacionalista», e do diário *A Monarquia*.

A orientação essencial estabelecia a propaganda da Monarquia orgânica tradicionalista antiparlamentar, com uma tendência concentradora (Nacionalismo e Poder pessoal do Rei) e uma tendência descentralizadora (por exemplo, municipalismo e corporativismo). Este sistema filosófico-político destinava-se a restaurar a Nação pela autoridade do Rei e pela intervenção dos corpos administrativos e dos corpos profissionais, daí a formulação de base do Integralismo Lusitano ser «nacionalista» por princípio, «sindicalista» e «corporativista» por meio e «monárquica» por conclusão.

(1) M. [Manuel] Abúndio da Silva, «Dois jacobinismos», *Correio do Norte*, Porto, ano I, n.º 164, 11 de Janeiro de 1911, p. 1.

(2) António de Oliveira Salazar, «A Democracia e a Igreja» (22 de Abril de 1914), in *Inéditos e Dispersos*, vol. I, *Escritos Político-Sociais e Doutrinários (1908-1928)*. Organização e prefácio de Manuel Braga da Cruz, Venda Nova, Bertrand Editora, 1997, p. 230.

A geração política integralista questionará o demoliberalismo republicano, no que ele manifestava de crise de autoridade do Estado, de conflitualidade religiosa e social ou de racionalismo cultural e positivismo científico, propondo uma reinvenção dos modelos monárquicos medievais, a partir dos valores da raça, da terra e da tradição, dotados de um estatuto messiânico para a sonhada restauração monárquica: lê-se na *Cartilha Monárquica* que a «consciência da continuidade histórica e moral desperta sentimentos de veneração quase religiosa pelos homens e factos do passado. Ler a História é amar a Tradição que é a memória da Pátria [...]» (1).

Este romantismo político e cultural era devedor de um gosto nostálgico do passado, em particular reconhecia-se numa representação idealizada e mitificada da Idade Média dos forais («monarquia contratual»), dos concelhos («predilecção localista») e das cortes gerais (representação dos corpos sociais), para a qual, em Portugal, Alexandre Herculano muito contribuíra. Porém, essa leitura esteve disponível, com algumas diferenças, em Chateaubriand, Barrès, De Bonald ou De Maistre, donde os integralistas receberam várias influências.

A campanha pública integralista promovia uma forte contestação do regime da I República, apresentando três aspirações essenciais: a restauração do regime político monárquico; a restauração do regime administrativo municipalista; e a restauração do regime jurídico de união entre a Igreja Católica e o novo Estado monárquico. Se é certa a filiação genealógica no discurso contra-revolucionário português do século XIX — José Agostinho de Macedo, José da Gama e Castro ou José Acúrcio das Neves —, não se deve ignorar, entre outros, a importante projecção ideológica de Charles Maurras, com o livro *Enquête sur la Monarchie*, ou Léon Daudet, com o livro *Le Stupide XIXe. siècle*, e a actividade da maurrasiana *Action Française*.

A definição programática do grupo, tendo em vista o grande público, encontra-se, na primeira fase, divulgada no manifesto «O que nós queremos», de 1914, e na *Cartilha Monárquica*, de 1916, havendo um aprofundamento sistemático da doutrina no livro de António Sardinha, *O Valor da Raça*, saído em 1915, no volume colectivo, que reuniu as conferências da Liga Naval, *A Questão Ibérica*, publicado em 1916, e também no opúsculo desse ano de Luís de Almeida Braga, *O Culto da Tradição*.

Quanto aos referentes da identidade nacional, Sardinha atribuía um lugar importante ao mito de Ourique, como mito messiânico fundador e portador de um ideal de missão: «O *"milagre"* de Ourique valeu [...] para as veladas dolorosas do cativeiro, como a alta certeza de que não se perderia a causa que tinha o Senhor por padrinho. Prepararam-se os fundamentos afectivos da alma nacional, ungindo-

(1) *Cartilha Monárquica*, Lisboa, Editor: Alberto Monsaraz, 1916, p. 44.

-nos duma preferência mística [...]» ([1]). Por sua vez, considerou, ao nível da construção historiografia, ser necessário recusar a generalização em história, propondo um itinerário crítico para a análise das sociedades humanas ou das formas de cultura, que por vezes não praticou, entendendo ser esse conhecimento um alicerce imprescindível de um pensamento político, ao que juntava uma orientação tomista, a argumentação dos conimbricenses e as posições de Jacques Maritain ([2]).

Esta posição geral de António Sardinha remete para um predomínio da «experiência histórica» em relação ao predomínio da «dedução política», como viu Hipólito Raposo ([3]), o que na história das ideias contra-revolucionárias europeias pode enunciar um tópico de diferenciação, por exemplo, com o discurso político (nacionalismo revolucionário) e religioso (positivismo agnóstico) de Maurras, e, em relação a Portugal, justificar a crítica integralista sindicalista de Rolão Preto em 1922-1923, influenciada pelo pensamento de Georges Valois e Georges Sorel — nos anos 30 dará origem ao Nacional-Sindicalismo.

O nacionalismo do Integralismo Lusitano foi fundamentalmente uma ideologia do enraizamento, no sangue e no solo, a que juntava uma reinvenção da tradição nacional monárquica do altar e do trono: «A grandeza de Portugal é a História de Portugal tal como ela é, iluminando-se à luz de dois fachos ardentes: o catolicismo e a monarquia [...].» ([4]) Este programa para uma «segunda fundação de Portugal» ([5]) tinha como estratégia política a criação de um «Estado novo na pátria velha!» ([6]), conformando a sociedade à sua «constituição essencial», que se firmava, seguindo o sociólogo Pierre Le Play — autor com grande influência junto das doutrinas nacionalistas portuguesas —, nas relações do sangue (família), da sociabilidade (comunas) e dos interesses (profissão).

Com a suspensão da actividade da Junta Central do Integralismo Lusitano, na sequência do Pacto Dinástico de Paris, de 17 de Abril de 1922, pelo qual os monárquicos constitucionalistas e os monárquicos legitimistas reconheciam D. Manuel II,

([1]) António Maria de Sousa Sardinha, *O Valor da Raça. Introdução a uma campanha nacional*. Dissertação para concurso à Faculdade de Letras de Lisboa, no grupo de ciências históricas, Lisboa, Almeida, Miranda & Sousa, Editores, 1915, p. 121.

([2]) Jorge Borges de Macedo, «Para uma avaliação crítica do magistério de António Sardinha», *A Cidade*, nova série, n.º 2, Portalegre, 1988, pp. 141-151.

([3]) Hipólito Raposo, *Dois Nacionalismos. L'Action Française e o Integralismo Lusitano*, Lisboa, Livraria Ferin, 1929, p. 97.

([4]) Luís de Almeida Braga, *O Culto da Tradição*, Coimbra, F. França Amado Editor, 1916, p. 79.

([5]) António Sardinha, *Ao Princípio era o Verbo. Ensaios & Estudos*, Lisboa, Portugália Editora, 1924, p. XVII.

([6]) António Sardinha, *A Aliança Peninsular. Antecedentes & Possibilidades*, Porto, Livraria Civilização-Editora, 1924, p. 371.

Rei de Portugal, esse segmento ideológico-político de nacionalismo monárquico deixou de prosseguir a estruturação de um rede orgânica nacional e regressou ao doutrinarismo na *Nação Portuguesa*. Exceptuou-se na altura a sua componente sindicalista, reunida em torno de Rolão Preto, que tentará criar durante apenas um ano um típico movimento fascista (com a paradoxal matriz monárquica) — dispondo para tal do jornal *A Revolução*, para o que estabeleceu relações próximas com o Nacionalismo Lusitano, este de base republicana e cesarista, liderado por João de Castro Osório.

O Pacto Dinástico de Paris viria a ser denunciado em Novembro de 1925, o que permitiu o ressurgimento do Integralismo Lusitano, a partir de Março de 1926, sem provocar no momento um aparato orgânico significativo ou uma mobilização pública regional. Desse modo, o Integralismo Lusitano manteve-se essencialmente um movimento doutrinador até ao ressurgimento do seu activismo político, em 1929-1931, particularmente devido a uma nova geração académica que activou vários Núcleos e Juntas Escolares em Lisboa, Porto e Coimbra, dispondo para tal da revista quinzenal *Política*.

Deve, então, localizar-se no segmento integralista que sempre reconheceu D. Manuel II, como representante da Casa Real Portuguesa, a grande tentativa de agitação, reformulação e organização nacionais desse território político-ideológico durante os anos de 1924-1926, acrescentando mais um pólo no espaço político antiparlamentarista em desenvolvimento. A dinâmica política monárquica reapareceu com forte audiência em todo o espaço nacional, desde os inícios de 1924, em torno da proposta integralista manuelista da Acção Realista Portuguesa, activada essencialmente por Alfredo Pimenta.

O exemplo da *Action Française* projectou-se de forma absorvente neste mobilizador e revolucionário nacionalismo monárquico — o que não tinha acontecido com tanta radicalidade no Integralismo Lusitano —, sendo defendido claramente o primado do político, o sindicalismo profissional e a organização milicial (Corpo de Voluntários da Acção Realista Portuguesa, à semelhança dos maurrasianos *Camelots du Roi*), na luta pela imposição da consigna ideológica integralista.

A evocação da experiência da *Action Française*, com vista a justificar a sua necessária projecção nos costumes políticos dos monárquicos portugueses, obteve grande significado no decurso de uma conferência do antigo ministro da Monarquia Constitucional, António Cabral (membro da Comissão Executiva da Acção Realista Portuguesa), feita em sessão promovida pela Junta Municipal de Lisboa, no dia 18 de Dezembro de 1925. Referindo-se aos seus correligionários, apontou o combate à passividade e «afirmou que é pela política à maneira da *Action Française* que se conseguirá chegar à restauração, e perguntou por que é que vamos buscar

tantos maus exemplos à França e não os bons [...]» (1). Alfredo Pimenta já em 1923 revelara a mesma simpatia pelo movimento e pelas doutrinas da *Action Française* (2).

O procedimento de objecção crítica dos integralistas manuelistas ao monarquismo liberal dominante na Causa Monárquica culminou na Mensagem de 8 de Dezembro de 1923, dirigida a Aires de Ornelas, que tinha começado por ser uma Carta de Pimenta ao Lugar-Tenente, mas que acabou por se transformar numa Mensagem subscrita por cinco centenas de monárquicos: aqui se situa a origem imediata do grupo político da Acção Realista Portuguesa. A ideia básica da Mensagem era protestar contra a tendência dominante para o monarquismo constitucional liberal que o diário oficioso da Causa Monárquica, *Correio da Manhã*, vinha exprimindo, esquecendo que a Causa «é constituída por diversas correntes doutrinárias, umas, ligadas aos princípios do liberalismo democrático, outras, inspiradas nas modernas formas antiparlamentares e sindicalistas ou profissionais» (3).

Os signatários, monárquicos antiliberais, começaram por exigir a expressão das suas ideias no referido periódico, para, a 16 de Janeiro de 1924, num outro documento entregue ao Lugar-Tenente do Rei exilado, avançarem a reclamação de «constituírem uma força política» dele directamente subordinada. A 17 de Janeiro, Aires de Ornelas, em resposta à exigência, confirmaria a autorização da organização e propaganda das ideias dos signatários dentro da Causa. Esta circunstância propiciou a realização, no dia seguinte, de uma assembleia de subscritores da Mensagem, onde será eleita a Comissão Organizadora, depois transformada em Comissão Executiva, da Acção Realista Portuguesa: Alfredo Pimenta, António Cabral, Caetano Beirão, 2.º Conde de Sucena (José Rodrigues de Sucena), Ernesto Gonçalves, Francisco Xavier Quintela, José Pedro Folque, D. Rui Zarco da Câmara e Visconde do Torrão; os quatro últimos eram antigos combatente monárquicos.

A Acção Realista Portuguesa extinguir-se-ia entre finais de 1926 e princípios de 1927, dentro de um processo falhado de reorganização dos vários segmentos monárquicos integralistas, que passaria pelo desejo episódico de uma Liga de Acção Integralista, animada por António Rodrigues Cavalheiro.

2.3. Nacionalismo sincrético

O mais significativo grupo político, onde se operou uma síntese ideológica e uma convergência de notabilidades de diversas áreas do nacionalismo português,

(1) *Acção Realista*, Lisboa, ano I, n.º 14, 1 de Janeiro de 1925, p. 19.

(2) Alfredo Pimenta, «O meu protesto», *Correio da Manhã*, Lisboa, ano III, n.º 846, 10 de Setembro de 1923, p. 1.

(3) *Da Mensagem de 8 de Dezembro à Acção Realista Portuguesa*, s/l, Publicação da Acção Realista Portuguesa, s/d (1924).

foi a Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira. Esta liga patriótica de elites e notabilidades regionais fundou-se em Junho de 1918 e extinguiu-se em Outubro de 1938, período durante o qual se definem duas fases principais da sua dinâmica (1918-1926 e 1926-1938).

A história essencial da Cruzada revela-nos que, em 1918-1923, propugnou um recentramento conservador da República demoliberal, daí as fortes polémicas com os monárquicos constitucionalistas e integralistas em 1918 e com os republicanos seareiros em 1921; em 1924-1926, enraizou-se no campo dos agentes políticos, económicos e militares promotores do derrube institucional da I República; em 1927-1938, inseriu-se no campo do autoritarismo conservador institucional, apesar de ter formulado algumas advertências críticas ao rumo da Ditadura ([1]).

Na produção ideológica da Cruzada ocorreu quase sempre um discurso conservador, sem ser tradicionalista, e organicista, sem ser totalitário, propiciando a confluência, pelo menos até 1924, de notabilidades de diversas posições ideológicas e morais, e, exceptuando a prática nacionalista de cariz revolucionário (com enunciados fascistas) nos primeiros seis meses de 1926, tais características continuaram até 1938. Os tópicos fundamentais dessa abrangência nacionalista enunciam-se nos artigos 2.º e 6.º dos Estatutos de Julho de 1920: amor pela terra da Pátria; culto dos seus heróis; família tradicional; unidade moral da Nação para a concórdia entre os Portugueses; disciplina social; organização profissional em sindicatos mistos; manutenção da ordem pública; ressurgimento nacional.

A necessidade nacionalista da Cruzada advinha, na opinião dos subscritores do seu primeiro Manifesto de Outubro de 1918, tutelados pelo republicano conservador Anselmo Braamcamp Freire, da circunstância de uma intensa divisão do povo português «em facções de regimes e partidos» estar a contribuir para perda da unidade e vitalidade nacional, o que exigia a participação activa de «reconhecidas competências» numa obra «de educação e de redenção» patriótica, através do livro, do artigo jornalístico ou da conferência pública.

Este pedagogismo cívico-cultural rapidamente acoplou a inevitável dimensão política, desenvolvida após a recepção traumática do assassinato de Sidónio Pais, que foi expressa no manifesto «À Nação» de Dezembro de 1918 por meio de expressões como esta: «[...] gravíssimos acontecimentos [...] acabam de ter o seu sinistro epílogo na cidade de mármore e granito, capital de uma nação tão pequena em território quão extraordinariamente grande na sua história [...]».

Em meados de 1920, o monárquico Alberto Pinheiro Torres — incumbido pela Direcção Geral de organizar a Cruzada no Porto — escreveu ao republicano conservador Antero de Figueiredo para o convidar a aderir ao grupo e afirmou pe-

([1]) Ernesto Castro Leal, *Nação e Nacionalismos ...*, *maxime* pp. 93-397, 437-512.

remptoriamente: «A ideia nacionalista está em marcha [...]» ([1]) O que a frase exprimia era o desejo de fazer confluir na Cruzada notabilidades nacionalistas de diversos segmentos ideológicos e morais.

Aliás, a Direcção Provincial do Douro, constituída em 1921, era a este propósito bastante elucidativa: entre os seus elementos estavam «representantes» do nacionalismo católico monárquico (Alberto Pinheiro Torres), do nacionalismo católico «centrista» (Francisco Gomes Teixeira e António Guimarães Dias) e do nacionalismo republicano (José Nunes da Ponte, agnóstico; Antero de Figueiredo, católico; António Teixeira Lopes, maçónico).

No Manifesto de Março de 1921, escrito pelo republicano conservador Henrique Trindade Coelho, já encontramos a articulação do discurso sobre a Nação, quer no seu fundamento objectivo (território ou história), quer no seu fundamento subjectivo (consciência nacional), com reflexões sobre o Estado (organização política da Nação), por meio da questão nodal na época da falta de autoridade, manifestada de forma absorvente no problema da ordem pública (clima de guerra civil latente), na excessiva supremacia parlamentar (partidocracia) e na desarticulação funcional dos poderes legislativo, executivo e judicial (instabilidade institucional).

Anselmo Bramcamp Freire, no seu manifesto temático «Política Nacional», também de Março desse ano, aprofundava essa perspectiva, explicitando até uma orientação política para o Governo: «É profunda convicção da Cruzada que aos governos do País, para sua salvação, se impõe *caminhar resolutamente para a direita.* O exemplo vem-nos da França, onde homens eminentes do partido socialista, com influência directa e decisiva no governo daquela nação, para esse lado, sem hesitações, encaminharam a grande República Latina [...]».

Dentro do ambiente revolucionário dos anos 20 ([2]), dificilmente a Cruzada se ancoraria na exclusividade de um nacionalismo de doutrinação moral e cultural, prescindindo dos procedimentos reactivos do nacionalismo de acção política. A mudança não tardaria: primeiro, em 1922-1923, com a candidatura de um sector da sua elite aos muito propalados Ministérios de Competências; depois, em 1925-1926, perfilando em torno de Manuel Gomes da Costa, Filomeno da Câmara e Martinho Nobre de Melo uma proposta autoritária antiliberal de estruturação do Poder; por fim, em 1936, erguendo uma dinâmica milicial em torno da Vanguarda Nacional, que será absorvida pela Legião Portuguesa.

([1]) Biblioteca Pública Municipal do Porto, Reservados, espólio de Antero de Figueiredo, manuscrito 271-(7), bilhete-postal de Alberto Pinheiro Torres para Antero de Figueiredo, datado de 11 de Maio de 1920.

([2]) João B. Serra e Luís Salgado de Matos, «Intervenções militares na vida política», *Análise Social*, terceira série, vol. XVIII, n.º 72-73-74, Lisboa, 1982, pp. 1165-1195; Hermínio Martins, *Classe,* Status *e Poder e outros ensaios sobre o Portugal contemporâneo*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 1998, pp. 69-98.

Os documentos programáticos de 1918 e 1920 ocultavam ou insinuavam de forma hábil o lugar da Religião para a construção da propalada «unidade moral da Nação»: no Manifesto de Outubro de 1918 registava-se que a Cruzada acolhia portugueses «verdadeiros, sinceros e patriotas», sem «distinção de cores políticas ou credos religiosos»; nos Estatutos de Julho de 1920 escrevia-se que, para «nível de educação moral», era apresentado o modelo do «Santo Condestável na plenitude das suas Virtudes». Contudo, nos anos seguintes, o factor religioso será intensificado na sua produção doutrinal.

Assim, no Manifesto de Março de 1921 surgia duplamente justificada a heroicidade de Nuno Álvares — o grande símbolo unificador dos nacionalismos dos anos 20 —, «em nome de Deus e em nome dos homens»; no manifesto «Bases Inspiradoras» de Fevereiro de 1921, escrito pelo monárquico constitucionalista José Lobo de Ávila Lima, estava já diagnosticada a Nação como um «mísero corpo sem qualquer assomo de espiritualidade»; no documento «Orientações» de Abril de 1926, escrito pelo republicano «sidonista» Martinho Nobre de Melo, figurava claramente a defesa da «liberdade e privilégios da Religião católica, em regime concordatário».

A explicitação da atitude a tomar pela Cruzada perante o problema religioso foi-se definindo no sentido da incorporação das reivindicações do Centro Católico Português, estabelecidas no seu «programa mínimo» de Agosto de 1917 — restabelecimento das relações do Estado Português com a Santa Sé, liberdade de ensino religioso nas escolas particulares, liberdade de associação e liberdade de culto — e que eram salvaguardadas pela presença do senador católico cónego José Dias de Andrade nas Direcções Gerais; do mesmo modo, se acrescentaram as ideias-base contidas no programa do Partido Centrista Republicano de Outubro de 1917, elaboradas por Egas Moniz (também membro das Direcções-Gerais) — supremacia do poder civil, garantia da liberdade de cultos, celebração de uma «Concordata da Separação» com o Vaticano.

Outro tema doutrinário divulgado foi o corporativismo e na Cruzada confluíram notabilidades de tradições corporativas diversas, desde a liberal republicana (corporativismo parcial — municípios e profissões) e a católica social (corporativismo de associação) até à monárquica tradicionalista (corporativismo integral) ou à corporativa «sidonista» (corporativismo parcial — províncias e profissões), exprimindo faces do poliedro corporativista. O mínimo denominador comum entre elas indicava a necessidade de se promover a expressão institucional dos interesses sociais e por vezes também municipais num órgão de soberania.

O documento «Princípios de estrutura do Estado», de Novembro de 1918, sistematizava os tópicos orientadores: Chefe de Estado e Ministros assistidos por conselhos técnicos consultivos de especialistas; constituição de um Congresso

Nacional (Parlamento) por meio de representantes dos diversos interesses sociais e dos municípios; descentralização administrativa, com base em províncias, concelhos e freguesias, sem referência a distritos; independência do poder judicial; organização profissional. A clarificação do enunciado sobre as corporações profissionais far-se-á a partir de 1925, num contexto de tutela ideológica da Cruzada por parte de Martinho Nobre de Melo — politicamente era uma espécie de «integralista republicano», logo um presidencialista, corporativista e municipalista.

Ao longo de uma série de artigos publicados em *O Século*, entre Julho de 1925 e Fevereiro de 1926, o então presidente da Comissão de Acção e Propaganda da Cruzada discorreu sobre «os progressos da ideia profissionalista», começando por recordar as posições defendidas por Joaquim Pedro de Oliveira Martins no estudo «As Eleições» de 1878, por José Ferreira Marnoco e Sousa nos comentários críticos à Constituição de 1911 e por si próprio aquando da elaboração do Decreto n.º 3997, de 30 de Março de 1918, que reformulou a composição do Senado com a introdução de representantes das províncias e das categorias profissionais (agricultura, indústria, comércio, serviços públicos, profissões liberais, artes e ciências).

Nobre de Melo inseria-se no que qualificou de «contra-revolução social, moral e política», exautorando fortemente a mundividência liberal e defendendo a solução de uma «ordem nova» promotora de um «Estado Nacional», autoritário e corporativo (com um sindicalismo orgânico não-obrigatório). Em Maio-Julho de 1926, divulgará uma proposta de desenvolvimento económico muito influenciada pelas realizações coetâneas do Fascismo italiano, sugerindo o lançamento simultâneo das campanhas do trigo, do algodão, do carvão e da força hidráulica, suportadas pelo capital oriundo de um empréstimo externo, que seria caucionado pelos rendimentos financeiros dos Tabacos.

Se é certo que a ideia corporativa foi principalmente propagandeada por católicos sociais, monárquicos integralistas e republicanos presidencialistas, não se pode esquecer também a sua crescente recepção no campo republicano conservador e no campo republicano radical. Desse modo, encontramos em vários programas partidários republicanos a necessidade da modificação corporativa do Senado: em 1913, no Partido Republicano Evolucionista — Senado com «representação dos agrupamentos e interesses nacionais»; em 1923, no Partido Republicano Nacionalista — Senado com «representação de classes»; também no mesmo ano, no Partido Republicano Radical — Senado transformado em «Câmara de Economia Nacional» com «representação de interesses regionais e profissionais»; em 1926, na União Liberal Republicana — Senado com «representação de classes».

Um último tema, em torno do qual também se reconheciam as diversas áreas nacionalistas, era o da falta de autoridade do Estado, vindo a desenvolver-se no pós-Sidonismo o autoritarismo político como argumento central dos discursos

críticos do demoliberalismo republicano. Ganhou progressiva audiência a culpabilização do regime parlamentar vigente, baseado no predomínio do elemento de sufrágio electivo (supremacia do poder legislativo), o que conduziu à formulação de várias propostas de reforço do Estado: na área republicana, a mais importante foi a presidencialista, compatibilizando o elemento de sufrágio electivo com o elemento de representação corporativa (harmonização dos poderes, com competência de dissolução do Parlamento pelo Presidente da República); na área monárquica, a integralista, alicerçada no elemento de poder hierárquico orgânico (supremacia do poder executivo).

A doutrinação moral, religiosa e política da Cruzada foi quase sempre marcada por «teorias de ordem» conservadoras, renitentes aos fulgores místicos, à agitação sistemática e aos apelos multitudinários, em grande parte explicado pelas funções institucionais desempenhadas por vários protagonistas da sua elite dirigente. No referido Manifesto de 1921, encontramos assinalada a necessidade de o Estado republicano impor a ordem pública — «Sem ordem, o Estado não pode viver» — para levar a cabo uma obra de «ressurgimento nacional», e lia-se o mundo em dois campos distintos e antagónicos: de um lado, a ordem e a tradição; do outro, a anarquia e a revolução.

Esta visão manteve-se até aos finais de 1925, apesar de alguns Cruzados, desde cedo, não acreditarem na capacidade regeneradora da República. Veja-se a opinião de Henrique Trindade Coelho, transmitida pessoalmente a Antero de Figueiredo em 1921: «A República não pode resolver o problema da ordem. A República não admite, em Portugal, política conservadora. *Ao mais leve esboço*, saem as feras das cavernas e descem ao povoado. Veja o Sidónio. Veja agora o pobre Granjo [...]» [1]

Com a liderança de Martinho Nobre de Melo e de Filomeno da Câmara em 1925-1926 e o apoio dos sectores da direita revolucionária, a Cruzada adoptou um discurso de desordem (contra o Estado republicano), bem plasmado no Manifesto de Janeiro de 1926, escrito por Nobre de Melo, onde se pode ler: «[...] urge, antes de tudo, preparar o terreno de que há-de abrolhar a Ordem Nova, que a dinâmica nacionalista e sindical dos processos vitais do ressurgimento está acordando e suscitando em toda a Europa latina». No documento «Orientações» de Abril de 1926 reivindicava-se já um modelo presidencialista, autoritário e antiliberal de estruturação do Poder, muito inspirado na ditadura fascista italiana: Chefe de Estado, «realmente *chefe* e não uma simples chancela às ordens dos partidos»;

---

[1] Biblioteca Pública Municipal do Porto, Reservados, espólio de Antero de Figueiredo, manuscrito 1085-(6), carta de Henrique Trindade Coelho para Antero de Figueiredo, datado de 30 de Outubro de 1920.

Governo de livre escolha do Chefe de Estado, assistido por conselhos técnicos consultivos; representação nacional corporativa; intervencionismo económico indirecto; sindicalismo orgânico.

3. Gramática política dos nacionalismos

São vários os mundos nacionalistas e apenas se surpreenderam alguns tópicos doutrinários daqueles que tiveram maior projecção geracional e política. Certo é que, seguindo as interessantes reflexões de João Tello de Magalhães Colaço, sobre as «ilusões» da vida pública portuguesa entre 1910 e 1926, pode afirmar-se que, em face da «ilusão sobre os poderes das leis» que os republicanos demoliberais tinham, as várias áreas dos nacionalismos críticos passaram da «ilusão sobre os governos técnicos» (1921-1924) para a «ilusão sobre as ditaduras» (1925-1926), quando o fundamental seria, antes de tudo, fomentar a mentalidade e a capacidade administrativa de «direcção suprema do Estado», aspecto de doutrinação prática que Magalhães Colaço considerava ser anterior ao da opção pela forma de Governo (1).

Finda a Primeira Grande Guerra, a Europa perdia a favor dos Estados Unidos da América a hegemonia mundial, e este declínio europeu traduzir-se-á em graves tensões no interior dos seus Estados-Nações. Uma ideia de renascimento amadurece, ligada essencialmente a movimentos políticos nacionalistas que defendiam o autoritarismo, isto é, uma solução de força contra o sistema liberal e democrático. Nos países ibéricos — seguindo, com as especificidades nacionais, o exemplo ditatorial italiano de Benito Mussolini —, a resposta consubstanciou-se num autoritarismo de Estado, mais administrativo e pragmático do que mobilizador das energias pulsionais.

A crise do liberalismo no centro e sul da Europa e o triunfo da revolução russa alimentarão a forte deriva autoritária entre as duas Guerras. Portugal acompanhou essa vaga, sendo de assinalar as grandes feridas alastradas pela sua participação na Guerra de 1914-1918: permanente instabilidade política, insistentes conflitos sociais, grave depressão económica. A «República-regime» afundar-se-ia no mar agitado das suas contradições, incapaz de renovar a confiança nos Portugueses e de definir uma nova linha de rumo para a Nação.

A agonia do Estado liberal republicano revelou como característica fundamental uma crise de legitimidade. As regras do jogo político republicano obtinham cada vez menos consenso social, o que conduziu ao estabelecimento de uma verdadei-

(1) João Maria Tello de Magalhães Colaço, *Da Vida Pública Portuguesa*, vol. I, *Algumas Ilusões — Alguns Votos*, vol. II, *Conservadores e Radicais*, Lisboa, Edição do Autor, 1925-1926.

ra ditadura oligárquica do Partido Republicano Português (vulgarmente conhecido como Partido Democrático) ([1]). O rompimento do consenso dá-se quando uma significativa área da população adere a sistemas de valores opostos ao sistema de valores oficialmente estabelecidos, o que permite o confronto entre diversas ideologias de legitimação ([2]). Na verdade, é nessas situações que se prepara o terreno do amadurecimento de soluções autoritárias, quer seja para a manutenção do poder político quer seja para uma mudança política.

O que conduziu, realmente, a esse processo de crise? A crise financeira, como dado estrutural da nossa condição, ocupa um lugar de destaque; mas há que conjugá-la com a desordem pública, a rejeição generalizada de alguns vultos cimeiros da política portuguesa, a agonia das colónias africanas, tudo contribuindo para o bloqueamento dos mecanismos institucionais da vida política.

Raoul Girardet, evocando o impacto da crise institucional na profundeza dos indivíduos e dos grupos, refere que, na passagem dum estado de certeza para um estado de dúvida e de angústia, toda a crise de legitimação latente manifesta-se com evidência. Estas crises de legitimidade articulam-se, por sua vez, com crises culturais, sociais e políticas, donde emergem discursos de ressurgimento nacional, que podem ser organizados em quatro conjuntos político-mitológicos: a Conspiração, o Salvador, a Idade de Ouro e a Unidade ([3]).

A temática essencial desses nacionalismos indica a necessidade de construção de um novo sistema ideológico de justificação, operando uma mudança de legitimidades e de identidades. Contudo, este processo não é linear e na frágil sociedade portuguesa está envolvido de vários «compromissos» político-sociais e ideológico-culturais, desenhando-se uma vontade de transição política sem sobressaltos radicais que desestruturassem as hierarquias dos corpos sociais. Daí o apelo primordial para uma subversão assente no Exército, a tradicional «força material de protecção», secundarizando-se a criação de um partido como agente político mobilizador de um movimento de massas para a tomada do Poder.

Na Força Armada convergiria, de facto, o amplo movimento de opinião pública nacionalista que, no imediato, exigiu uma transitória ditadura militar e a resolução dos problemas financeiros, condições prévias do delineamento de uma nova proposta de reformulação do Estado e de um novo projecto de desenvolvimento económico. Já em 1919, o republicano conservador portuense Basílio Teles, numa reflexão sobre a função política da instituição militar, em momentos de cri-

([1]) Fernando Farelo Lopes, *Poder Político e Caciquismo na 1.ª República Portuguesa*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

([2]) Maurice Duverger, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, 15.ª ed., vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 426.

([3]) Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

se, tinha advertido ser «preferível obedecer a homens para quem a pátria, a lei e a ordem não são, *não devem* ser apenas palavras vãs» [referência aos militares], do que «a profissionais da ignorância e da retórica, insusceptíveis de raciocinar jamais com acerto» [referência aos políticos vulgares] ([1]).

Nos anos 20 portugueses, o apelo ao Salvador foi a «constelação mitológica» predominante no pensamento nacionalista e os tópicos discursivos insistentes sobre a decadência do presente, a restauração da ordem e das hierarquias, a chefia militar, a autoridade moral ou o passado histórico de glória apontavam para a produção das imagens de luz, de verticalidade e de combate associadas ao tema do herói salvador ([2]). O primeiro a inaugurar o ciclo político nacionalista messiânico foi Sidónio Pais e a sua «República Nova», seguindo-se outros, como João de Almeida, Filomeno da Câmara, Cunha Leal, Gomes da Costa ou Oliveira Salazar.

O recurso ao modelo de heroísmo e santidade de D. Nuno Álvares Pereira, que foi sujeito embora a várias leituras, ajudou a fundamentar a liturgia política ao chefe redentorista. A par do culto religioso ao Santo (6 de Novembro, dia do Beato Nuno de Santa Maria), impôs-se um culto patriótico ao Condestável (14 de Agosto, «Festa da Pátria», dia da batalha de Aljubarrota), declarado feriado oficial da República entre 1920 e 1928, mas não confirmado em 1929. A aprovação oficial em 1925 do feriado de 10 de Junho («Festa de Portugal», associada a Camões) retiraria viabilidade ao feriado de 14 de Agosto, no entanto, continuariam, anualmente, nesse dia, a decorrer cerimónias de culto civil ao guerreiro, pelo menos até 1940.

Por outro lado, as celebrações oficiais da «Festa da Pátria», entre 1920 e 1926, contribuíram para uma articulação institucional entre a Presidência da República, o Governo, a Igreja Católica, as Forças Armadas e particularmente o Município de Lisboa, durante um período da vida portuguesa que foi fortemente marcado pelo confronto ideológico, pelo conflito político e pela sedição militar, permitindo o enraizamento em áreas da elite nacionalista, que serão importantes segmentos da elite do «Estado Novo», de uma imagem do Poder (partilhado e negociado) como «Estado de Ordens» ([3]).

O mundo político nacionalista luso nessa época divulgou uma imagem de «Portugal-Império» e viveu em «situação messiânica», moldada pela criatividade

([1]) Basílio Teles, «O Exército e a Política», *O Jornal*, Lisboa, ano I, n.º 9, 9 de Agosto de 1919, p. 1. Cf. Manuel Villaverde Cabral, «Basílio Teles: o nacionalismo republicano, do decadentismo ao autoritarismo», *Prelo*, n.º 15, Lisboa, 1987, pp. 19-33.

([2]) Ernesto Castro Leal, *António Ferro. Espaço Político e Imaginário Social (1918-32)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1994, *maxime* pp. 45-53, 157-167.

([3]) Para a definição de «Estado de Ordens», cf. Luís Salgado de Matos, «As Forças Armadas portuguesas como elemento de um "Estado de Ordens" — sua situação em regime de sufrágio universal», *Análise Social*, quarta série, vol. XXXII, n.º 141, Lisboa, 1997, *maxime* pp. 405-410.

ideológica, pela concorrência de chefias, pela construção de poderes simbólicos, pela pouca fixação das ideias, pela emotividade e paixão ou pela vertigem do movimento e da agitação. Fervilharam propostas, realinharam-se pessoas, estabeleceram-se novas sociabilidades e experimentaram-se agrupamentos, numa grande polifonia política, cujos sons fizeram estremecer a frágil República parlamentarista.

Contudo, no período da vida política portuguesa, cronologicamente mediado pelas revoluções de 5 de Outubro de 1910 e de 28 de Maio de 1926, foi-se construindo um paradigma nacionalista conservador e autoritário como exemplar, caracterizado pelo «sincretismo» de elites nacionalistas e pelo «hibridismo» de ideias nacionalistas, donde resultaria a consensualização da mentalidade pragmática face ao utopismo ideológico. Nestas circunstâncias, opera-se a hegemonização da ideia política autoritária perante a ideia política totalitária, como salienta Juan Linz, seguindo a distinção entre mentalidade e ideologia proposta por Theodor Geiger (1).

O «Estado Novo» recolherá «organicamente» e aplicará «pragmaticamente» uma síntese político-ideológica do conservadorismo antidemocrático e antiliberal português, que, ao longo dos anos 20, se foi constituindo em mitologia política. A grande ameaça à sua figuração político-institucional veio, no interior do campo nacionalista, da proposta totalitária do Nacional-Sindicalismo de Francisco Rolão Preto, entre 1932 e 1934, mas, como afirmou Luís Cabral de Moncada, também seduzido em 1932 e 1933 com o movimento, este «não passou de um epifenómeno de superfície como o da fosforescência de certas vagas de mar [...], cuja única função consistiu apenas em aclamar, vitoriar e erguer em numerosas situações o braço direito e a mão na saudação fascista e nazi. Não foram guerreiros, foram actores [...]» (2).

OBRAS:

António de Oliveira Salazar, *Inéditos e Dispersos*, vol. I, *Escritos Político-Sociais e Doutrinários (1908-1928)*, Venda Nova, Bertrand Editora, 1997.

Jacinto Cândido, *A Doutrina Nacionalista*, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense-Editora, 1909.

Manuel Abúndio da Silva, *Nacionalismo e Acção Católica*, Porto, Casa Editora de António Figueirinhas, 1909.

(1) Juan J. Linz, «An authoritarian regime: Spain», *Cleavages, Ideologies and Party Systems. Contributions to comparative political sociology* (Organização de Erik Allardt and Yrjö Littunen), Helsinki, s/n, 1964, pp. 301-304.

(2) Luís Cabral de Moncada, *Memórias. Ao Longo de Uma Vida (Pessoas, factos, ideias). 1888-1974*, Lisboa, Editorial Verbo, 1992, pp. 182-183.

António Sardinha, *O Valor da Raça. Introdução a Uma Campanha Nacional*, Lisboa, Almeida, Miranda & Sousa, Editores, 1915.

— *A Aliança Peninsular. Antecedentes & Possibilidades*, Porto, Livraria Civilização-Editora, 1924.

— *Ao Princípio era o Verbo. Ensaios & Estudos*, Lisboa, Portugália Editora, 1924.

A Questão Ibérica, Lisboa, Almeida, Miranda & Sousa, Editores, 1916.

Cartilha Monárquica, Lisboa, Editor: Alberto Monsaraz, 1916.

Luís de Almeida Braga, *O Culto da Tradição*, Coimbra, F. França Amado Editor, 1916.

João Perestrello, *O Princípio de Nacionalidade. Ensaio de Análise Conceptual*, Lisboa, Livraria Editora de A. M. Teixeira, 1917.

João de Castro (Osório), *A Revolução Nacionalista*, Lisboa, Edição do Autor, 1922.

Carlos Malheiro Dias, *Exortação à Mocidade* (1924), nova edição, Lisboa, Portugal-Brasil Sociedade Editora Artur Brandão & C.ª, 1925.

Manuel Gonçalves Cerejeira, *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo. I — O facto religioso* (1924), 5.ª ed. (com algumas notas inéditas), Coimbra, Coimbra Editora, 1953.

Martinho Nobre de Melo, *Para além da revolução. Ensaios de filosofia política. Estudos morais e sociais. Crítica e doutrina*, 2 vols., Lisboa, Livraria Ferin, 1925.

Luís de Magalhães, *Tradicionalismo e Constitucionalismo. Estudos de história e política nacional*, Porto, Livraria Chardron Lello & Irmão L.da Editores, 1927.

Hipólito Raposo, *Dois Nacionalismos. L'Action Française e o Integralismo Lusitano*, Lisboa, Livraria Ferin, 1929.

Fernando Campos, *A Genealogia do Pensamento Nacionalista*, Lisboa, Edição de José Fernandes Júnior, 1931.

João Ameal, *Panorama do Nacionalismo Português*, Lisboa, Edição de José Fernandes Júnior, 1932.

Quirino Avelino de Jesus, *Nacionalismo Português*, Porto, s/e, 1932.

Raul Proença, *Polémicas*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988.

BIBLIOGRAFIA:

Geral

João Medina (dir.), *História de Portugal dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*, 15 vols., Alfragide, Ediclube, s/d [1993].

Específica

Adelino Alves, *A Igreja e a Política. Centro Católico Português*, Lisboa, Editora Rei dos Livros, s/d (1996).

António Costa Pinto, «A formação do integralismo lusitano (1907-17)», *Análise Social*, terceira série, vol. XVIII, n.º 72-73-74, Lisboa, 1982, pp. 1409-1419.

Ernesto Castro Leal, *António Ferro. Espaço Político e Imaginário Social (1918-32)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1994.

— *Nação e Nacionalismos. A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as Origens do Estado Novo (1918-1938)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999.

João Medina, *O Pelicano e a Seara. Integralistas e Seareiros na Revista «Homens Livres»*, Lisboa, Edições António Ramos, 1978.

— *Salazar e os fascistas. Salazarismo e Nacional-Sindicalismo. A história dum conflito, 1932-1935*, Venda Nova, Livraria Bertrand, 1979.

Jorge Borges de Macedo, «Significado e evolução das polémicas de António Sérgio. A ideologia da razão (1912-1930)», *Revista de História das Ideias*, vol. 5, tomo I, Coimbra, 1983, pp. 471-531.

Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença/Gabinete de Investigações Sociais, 1980, pp. 239-350.

— «O integralismo lusitano nas origens do salazarismo», *Análise Social*, terceira série, vol. XVIII, n.º 70, Lisboa, 1982, pp. 137-182.

Olga de Freitas da Cunha Ferreira, «António Sérgio e os Integralistas», *Revista de História das Ideias*, vol. 5, tomo I, Coimbra, 1983, pp. 427-469.

Capítulo Quatro

Ideologia e mentalidade do «Estado Novo» salazarista

João Medina

«Inteligente sem maleabilidade, religioso sem espiritualidade, ascético sem misticismo, este homem é de facto um produto duma fusão de estreitezas: a alma campestremente sórdida do camponês de Santa Comba só se alargou em pequenez pela educação do seminário, por todo o inumanismo livresco de Coimbra, pela especialização rígida do seu destino desejado de professor de Finanças. É um materialista católico (há muitos), um ateunato que respeita a Virgem.

Para governar um país como chefe, falta-lhe, além das qualidades próprias que fazem directamente um chefe, a qualidade primordial — a imaginação. Ele sabe talvez prever, ele não sabe imaginar. Ele mesmo mostrou desdém por aquilo a que chamou "os sonhadores nostálgicos do abatimento e da decadência" [discurso de Salazar de 21-II-1935]. A frase não é clara; e as suas frases, sempre nítidas, raramente são claras. Não se sabe se os sonhadores nostálgicos sonham com abatimento e decadência, ou se são os sonhadores que vivem em abatimento e decadência que sonham nostalgicamente não se sabe muito bem de quê. Retenhamos o essencial — o tom e o estilo da frase, cuja aplicação política escapou aliás a todos.»

Fernando Pessoa
(1935)

«É sempre e em tudo um contabilista, mas só um contabilista. Quando vê que o país sofre, troca as rubricas e abre novas contas. Quando sente que o país se queixa, faz um estorno. A conta fica certa.

O Prof. Salazar é um contabilista. A profissão é eminentemente necessária e digna. Não é, porém, profissão que tenha implícitas directivas. Um país tem que governar-se com contabilidade, não pode governar-se por contabilidade.

Assistimos à cesarização de um contabilista.»

Fernando Pessoa
(texto posterior a 1933)

1. Fim do demoliberalismo

O liberalismo português durara, *grosso modo*, um século (1820-1926). Liquidada pelas espadas, em 1926, a I República demoliberal, parlamentar e multipartidária, o seu modelo político — e até a estratégia económico-social —, o país iria pautar-se pela ideia de ditadura que nascera no período de crise dos anos 90 do Oitocentismo. Antes de mais, esta ideia estava no espírito do tempo, pois eram em geral caudilhistas os regimes de Autoridade ou Ordem que proliferavam na Europa nos anos 20-30 do nosso século (Itália, Grécia, Jugoslávia, Espanha, Polónia, Hungria, Alemanha, Roménia, etc., sem esquecer o próprio Sovietismo, expoente também do dirigismo coercivo). Contudo, o nosso figurino ficou mais a dever à curiosa conjunção de duas vertentes político-ideológicas, o *catolicismo papal* e as doutrinas do *Integralismo Lusitano*, do que ao fascínio dos violentismos ou ditatorialismos então em voga.

Por outras palavras, a Ditadura lusa, desde 1926 e sobretudo a partir de 1932, guiou-se mais por um tradicionalismo autoritário, corporativista e tradicionalista, medularmente antiliberal e antidemocrático, com raízes em modelos ou tendências históricas portuguesas anteriores ao aparecimento na Europa do fenómeno fascista, além de ser mais preocupado em estabilidade do que em crescimento.

O ideário de Salazar, representando a síntese das vertentes ideológicas retrógradas que nele encontravam um denominador comum, pragmático e relativamente flexível, ou seja, preocupado com a realização de um consenso das forças direitistas e tradicionalistas, independentemente das formas de governo — para ele sem grande importância desde que acatassem a sua chefia pessoal —, partia da recusa liminar de todos os valores liberais e da Democracia, tida esta como fundamentalmente funesta. Em 1958, trinta anos depois de ter iniciado o seu mando quase absoluto, Salazar confessava a um jornalista francês que não acreditava na igualdade mas na hierarquia ([1]).

Essa confissão, após trinta anos de poder (quase) absoluto, era aliás muito sintomática, já que, para Salazar, esses valores demoliberais lhe eram figadalmente avessos, porquanto não acreditava nem no sufrágio universal nem sequer no conceito de cidadão, rejeitando todo o sistema representativo concebido desde Montesquieu até aos liberais do século XIX como um equívoco, uma vez que só os «grupos naturais», desde a célula base da sociedade que é a família, às classes socioprofissionais, passando pelos municípios e grupos detentores do capital e dos meios de produção, deviam ter voz activa na vida política. E se alguma vez aceitou a expressão «democracia», foi para adjectivar de um modo que a perverteria de

([1]) *Figaro*, Paris, 3-IX-1958.

todo, como «democracia orgânica», aquela que entre nós se praticaria, ou seja, com «liberdades» só para os tais grupos ditos naturais, com prejuízo para as efectivas e formais liberdades dos cidadãos.

O seu corporativismo, entendido no sentido mais amplo, desde o domínio da sociedade ao da economia, postulava portanto a rejeição absoluta de toda a tradição liberal e democrática, fundindo nesse repúdio os direitos elementares de expressão do pensamento, a liberdade de imprensa, o direito de livre associação, etc. Assim, raramente a história portuguesa terá conhecido, como durante as longas décadas de poder salazarista, uma tão obstinada tirania, servida além disso por um espírito tão meticuloso, coriáceo e seguro como o do seu tirano — António de Oliveira Salazar. O que comprova a justeza da reflexão do autor do *Espírito das Leis*, segundo o qual «não há tirania mais cruel do que aquela que se exerce à sombra das leis e sob as cores da justiça» (Montesquieu).

Antiparlamentar, o «Estado Novo» perpetuou, em pseudo-eleições ritualmente cumpridas, com vista a uma assembleia que, na verdade, além de monopartidária — ou até antipartidária, já que o ditador recusava para a *União Nacional* a designação de partido —, não tinha reais funções críticas fiscalizadoras nem decisivas, não passando de um apático conclave de amigos do governo, uma simples câmara de ressonância do governo. Este, dispensado da fiscalização parlamentar, era um verdadeiro órgão central do Estado, um monstro que, além de governar, legislava e administrava. E como o governo era Salazar, o *Estado* era *ele*...

Visitando Portugal em 1935, Unamuno definira a nossa ditadura como «bélico-escolástica [...], com uma ou outra gota eclesiástica» [1]. De facto, os militares, embora remetidos por Salazar para a periferia do mando, não seriam nunca inteiramente arredados das alavancas do poder, mantendo-se as forças armadas como o fiel Cerbero do nosso regime ditatorial, o que explica não só as tentativas de o apear recorrendo às armas, como a sua teimosia em prolongar a guerra colonial, de modo que o derrube da ditadura, ocorrido por fim em 1974, após 48 anos de Estado de não-direito ossificado, teria de ser feito pelo recurso, uma vez mais, à tropa.

O «Estado Novo», edificado meticulosamente e seguramente nos anos 30 e praticamente concluído, nos conceitos norteadores essenciais e duradouros, bem como nas suas realizações práticas, institucionais e políticas, em 1936, supõe, mesmo dado o seu carácter de poder pessoal, ou seja, personalizado na acção de um homem particular, dos seus gostos e inclinações, um ideário próprio, subjacente a toda a arquitectura conceptual, filosófico-jurídica, desde o diploma constitucional até às diversas palavras-de-ordem bradadas por sequazes entusiastas ou aplicadas

[1] Veja-se o nosso estudo *Salazar em França*, Lisboa, 1977, pp. 107-118.

por burocratas rituais. Ao lado do complexo ideológico propriamente dito, acervo de conceitos, anexins e sistemas que eclecticamente foram sumarizados na prática quotidiana do regime através da coabitação do leque nacionalista e católico, a par de uma inegável componente castrense específica — a tal «ditadura académico-castrense» ou «bélico-escolástica» de que falava Unamuno nos seus artigos de 1935 —, houve também uma atmosfera, um *ethos* e uma particular mundivisão a que podemos dar o nome de *mentalidade*. Estudá-la será, doravante, o nosso intuito.

A nossa Ditadura, a mais longa da nossa história e a mais tenazmente mantida contra ventos, marés e mesmo terramotos, viveu em larga medida precisamente desse seu hibridismo ou eclectismo, solidamente ancorada no ventre mole do nosso conservadorismo nacionalista, aproveitando tudo o que anteriormente fora tentado ou esboçado, nas ideias como na prática, desde os primeiros tentames de ditadura de «endireita» de João Franco à carismática experiência do Major-Ditador Sidónio Pais, assassinado na estação do Rossio em 1918, sem esquecer outros detalhes de acção ou de doutrina que vão da teorização do CADC coimbrão aos republicanismos autoritaristas posteriores a 1910. Esta especial radicação permitir-lhe-ia, por um lado, escapar à liquidação dos regimes fascistas a partir de 1945 e, por outro lado, atrair ao aprisco e às alamedas do regime largos estratos sociais e políticos que ali encontravam o seu lugar geométrico ou apaziguavam as suas naturais diferenças naquele denominador comum consensualista que o pragmatismo (ou a prudência) de Salazar tinha logrado estabelecer. Em suma, esta nossa pesquisa procura inquirir sobra a natureza da ideologia e da mentalidade de um regime que, em larga medida, sendo sobretudo um homem, soube também, através dele, conjugar perfis, estilos e doutrinas de grupos mentais e ideológicos nem sempre coincidentes, muitas vezes até dissonantemente divergentes, a começar pela divisória candente, vinda de 1910 e arrastada durante mais de uma década e meia de quezílias e refregas virulentas, entre o clã do barrete frígio, ainda que militarizado, despojado de qualquer resíduo liberal, e o da coroa real: ao jungir republicanos e talassas ao seu carro triunfalmente lento mas vitorioso, Salazar mostrava como o *denominador comum* pessoalista podia ser — e foi — a base de um regime, de uma governação, de um estilo.

Mas era preciso que, de facto, esse denominador fosse realmente *comum*. Onde buscá-lo? A resposta de Salazar, a sua intuitiva busca duma linguagem conservadora abrangente que suavizasse discrepâncias de doutrina e agradasse a Gregos ostentando o vermelho e verde e Troianos do branco e azul — ou apenas do branco mais ferozmente miguelista —, mostra como se procurou afinal fazer convergir todos os tropismos do conservadorismo *nacionalista* numa frente ampla de atitudes, mundivisões e ideários que coincidissem na manutenção de um regime de imobilismo, de cariz cristão, saudosista da *pax ruris* medieval e renitente a tudo

quanto representasse alguma forma de modernidade novecentista. Se olharmos os ideólogos, maiores ou menores, que rodeiam o Chefe ou constituem, ao longo de quase quatro décadas, o seu *staff* dirigente, tanto na cúspide ministerial como em postos secundários, veremos uma caravana bastante heteróclita, pois nela figuraram, além dos sidonistas e autoritaristas republicanos, belicosos monárquicos de extracção integralista (sem esquecer a sua especial dissidência da Acção Realista), mas também manuelista, alguns fascistas acomodados, um grande número de católicos conservadores, um núcleo de tomistas, etc.: em suma, um espectro diversificado. No essencial, uma atitude *anti*: antiliberal, antidemocrática, anti-socialista, antimarxista, antimaçónica, etc.

O «Estado Novo», não o esqueçamos, solidificou-se como bissectriz de um polígono de forças que, no essencial, se tinham conjugado para derrubar o demoliberalismo republicano, a caótica I República, como desfecho de uma Ditadura à procura do ditador por vir, o tirânico Messias que se supunha empunhando uma espada quando, afinal, apareceu de olhos baixos, quase relutante em assumir aquele papel, sem saúde, frágil portanto para semelhante aventura, falas mansas, gestos parcos, manifesta ausência de carisma ou de quaisquer outras astúcias que cativam a multidão e impõem uma figura às turbas volúveis e entusiásticas, a manipular orçamentos e a afirmar-se, teimosa e modestamente, desapegado da sede do poder e de qualquer ânsia de mando... Assim o representou aliás o caricaturista (e coronel) antimodernista Arnaldo Ressano, no seu *Album de Caricaturas* (Lisboa, 1935): ligeiramente curvado para a frente em atitude de falsa humildade, de olhos semicerrados, mãos apertadas sobre a barriga, queixo agudíssimo, nariz afilado e comprido, colarinhos tesos de goma, fato negro; em suma, um ex-seminarista, agora clericalmente senhor da Res Publica, verdadeiro Tartufo político.

Reeditando, de modo bastante mais sólido, calculado e racionalmente articulado, a frente comum conservadora que já tinha engendrado o Dezembrismo de Sidónio, dando conteúdo jurídico e sentido de organização, coerência e estabilidade a um *putsch* que se fizera, como o golpe de 1851, para pôr fim às permanentes bernardas, o Salazarismo beneficiava daquela breve experiência falhada de presidencialismo ou pessoalismo sidonista, e erguia agora o seu edifício com uma lentidão, uma ausência de romantismo e de carisma, portanto, com uma necessidade muito maior de seriedade e solidez, de *Grundlichkeit* institucional, ainda que, para o cimento das diversas forças presentes, algumas com o mando efectivo das alavancas do poder nas mãos desastradas e marciais, se aceitasse, muitas vezes como «menor mal», a presença daquele cinzento mas necessário e até aceitável «ditador das Finanças» como árbitro supremo em casas de Orates onde a já de si muito combalida fazenda caseira se tinha agravado ainda mais, em proporções faraónicas,

sobretudo por via de amadores fardados como esse aprendiz de feiticeiro chamado Sinel de Cordes.

Em suma, a sua Ditadura só se explica se tomarmos em conta que ela foi sempre mais consensual — referimo-nos, claro está, a um consenso estabelecido dentro do campo heteróclito das direitas conservadoras e antiliberais que competiam pelo poder ou estavam nele encavalitadas, mais empenhadas em repelirem-se umas às outras do que em chegarem a um acordo viável — do que violentista, querendo com isto dizer que o seu chefe buscou mais as soluções baseadas no equilíbrio endogâmico do que na força. O que nunca o impediu de ser coriaciamente teimoso, obstinado nas suas fórmulas e no valor dos seus axiomas de governação, causa do progressivo enquistamento quase que autista do seu poder, sobretudo desde o final da II Grande Guerra. O consenso de que falamos não ia além do perímetro apesar de tudo acanhado de uns quantos valores tradicionais e retrógrados que lhe vedaram a visão do mundo para além da paliçada que a sua vã filosofia sonhava, como Horácio: não foi capaz de ver que o mundo há muito evoluíra de modo irremediável e o deixara num passado distante, incapaz, por exemplo, de transigir ou pactuar com os tais «ventos da História» de que se queixava como um gotoso rabugento.

O seu sentido da consensualidade de vectores da direita mais conservadora explica também a figadal antipatia do regime pelo Fascismo propriamente dito — mau grado o tópico tornado banal de definir a Ditadura de Salazar como «fascista», facilidade jornalística adoptada por alguns pseudo-historiadores apressados, aliás mais políticos do que cultores de Clio —, a aversão salazarista por tudo o que aquela ideologia tinha de azougadamente revolucionário, de modernista e até de inquietação existencial diante da vida e do seu tempo, formas dum *Zeitgeist* que, no fundo, a placidez imobilista do «Estado Novo» não podia tolerar, aplicado como estava a restaurar ou redescobrir modalidades de arcaísmo incompatíveis com as inquietas manifestações coevas de modernidade. A comparação dos modelos mentais e ideológicos do nosso regime com o Fascismo, sobretudo com o italiano, ajudar-nos-á a melhor compreender a sincera e tão repetida recusa do nosso ditador em adoptar modelos estrangeiros que lhe pareciam — e de facto eram — visceralmente alheios à natureza conservadora, camponesmente conservadora, do regime institucionalizado desde 1933, sem falar no facto também inegável de essas ideologias desabrocharem tardiamente lá fora, logrando a tomada de poder numa altura em que os nossos tradicionalistas já aqui tinham forjado as doutrinas que iriam depois aplicar durante a longeva ditadura portuguesa.

Nesse sentido nos parece muito estimulante o que um investigador israelita tem vindo a afirmar acerca do Fascismo gaulês, mostrando que, no fundo, as experiências do Fascio só triunfaram em países onde a Direita tradicional, conserva-

dora e anti-revolucionária, não era forte: pensando no nosso caso, temos aqui uma interessante demonstração dessa tese de Zeev Sternhell ([1]), na medida em que, precisamente em Portugal, se comprova também que o fascismo não logrou estabelecer-se entre nós porque, afinal, encontrou aqui uma Direita tradicionalista suficientemente sólida e hegemónica para lhe barrar qualquer tentação de aventuras ou tomada de poder: os nossos «camisas azuis» ([2]), ao romperem com o modelo conservador, monárquico-integralista, onde tinham sido todos politicamente amamentados, e ao deixarem-se seduzir pela tentação fascista, estavam condenados a perderem-se num deserto, por falta de eco, de tropas, de simpatias naturais ou húmus bastante para nele fazerem crescer a flor do mal que tinham trazido da estranja...

Resumindo, digamos que o padrão político-ideológico e até mental do campo conservador português era tão forte que as agitações modernistas e «revolucionárias» dos adeptos de Rolão Preto estavam desde logo condenados a desaparecerem sem encontrar eco real num país demasiado direitista para poder ser fascista (já o tínhamos de algum modo demonstrado no nosso estudo *Salazar e os Fascistas*, de 1979). Assim como a geração de 70 desistiu do Socialismo por falta de operariado, uma vez que num país sem fábricas só se pode cultivar as ideias socialistas no laboratório mental da Utopia, prescindindo de o inculcar a trabalhadores

([1]) Zeev Sternhell (n. na Polónia em 1935), director dos Estudos Europeus na Universidade Hebraica de Jerusalém, autor de *La Droite révolutionnaire, 1885-1914 / Les origines françaises du Fascisme* (1978), *Ni Droite ni Gauche / L'Idéologie fasciste* (de colab. com Mário Szajer e Maia Asheri) (1989), obras que suscitaram acesas polémicas intelectuais — e até judiciais — em França nos anos 80, apresenta o fascismo como uma nova cultura que tentou repudiar tanto o marxismo como o liberalismo em nome duma «terceira via», que se pretendia revolucionária, na esteira de Georges Sorel (1847-1922), o autor das *Reflexions sur la Violence* (1908). Sorel, em busca dum mito catalisador para as massas, mito mais forte que a tradição racionalista e burguesa dos republicanos, encontrara a nação e o poder das grandes imagens inconscientes; o fascismo derivava assim do sindicalismo revolucionário soreliano e do nacionalismo, mas distinguia-se deste último. O movimento nasceu durante a Grande Guerra, na altura em que todos, até entre os democratas, adoptaram o estilo militar, os uniformes e o enquadramento da tropa, numa mobilização geral de todo o corpo social. A mudança das sociedades rurais em sociedades industriais, com o trauma dessa guerra, veio dar força e credibilidade à organização paramilitar de valores, reforçada por um projecto explicitamente totalitário. Quanto ao caso francês, que Sternhel tem estudado a fundo desde Barrès a Vichy, o fascismo aqui não se implantou com o devido destaque e importância porque havia uma direita nacionalista muito forte e o fascismo só triunfa deveras onde esta é débil — a tese que referimos no nosso texto e que não deixa de se aplicar, em parte, ao caso português. A direita francesa — dizia Z. S. numa entrevista ao *Monde* (14-I-1983) — estava instalada numa sociedade cuja velocidade de modernização era lenta, gozando duma estabilidade que lhe permitia a todo o momento dispensar o apoio dos fascistas.

([2]) Sobre os «camisas azuis» do Nacional-Sindicalismo de Rolão Preto, veja-se o nosso estudo *Salazar e os Fascistas*, Amadora, 1979.

fervorosamente interessados no grande Apocalipse social, assim também os nossos fascistas dos anos 30 perceberam que no imobilismo tradicionalista e católico da ditadura «bélico-escolástica» de Salazar só havia lugar para «padres e doutores» (F. Pessoa), mas não para aventuras inspiradas nas ásperas fantasias de Mussolini ou Hitler: o campo da Direita portuguesa já estava monopolizado por hordas de talassas neomiguelistas, republicanos conservadores e democratas cristãos para lhes sobrar uma jeira sequer onde fizessem medrar a rutilante ilusão fascista.

Antes de prosseguirmos, convém salientar desde já um paradoxo essencial na ideologia salazarista: o facto de o próprio «ideólogo-mor» do regime do «Estado Novo» nunca ter sido, em sentido pleno e justificado, autoconsciente ou intencional, um teorizador político: Salazar, como confessava com fraqueza ao prefaciar o 1.º volume dos seus discursos, editado em 1935, lembrava que aqueles textos seus eram resultado de respostas a situações concretas, em suma «pedaços de prosa que foram ditos» («Para servir de prefácio» aos seus discursos, vol. I. Coimbra, Coimbra Editora, 1935, p. VII). Orador à força, inclinado a expor doutrina só quando apertado pela necessidade prática da vida política, Salazar nunca cultivou de facto a filosofia política pura do direito e do Estado, e o pouco que nessa categoria pode caber das suas cogitações surgiria pela mão de outros, nomeadamente pelo labor de um Jacques Ploncard d'Assac, redactor maurrasiano de um dicionário do salazarismo e de outras obras de tipo semelhante: *O pensamento de Salazar extraído dos seus Discursos* e *O Salazarismo. A Arte de Governar* (ambos de 1952; cf. o nosso *Salazar em França*, pp. 70-72). Em suma, Salazar, como politólogo ou pensador político, deixou tão-só uma filosofia *en miettes*, nunca se mostrando realmente propenso a construir uma obra teórica de filosofia do direito ou da política. As suas intervenções oratórias como dirigente «democrata-cristão até 1926 e os seus estudos universitários, de natureza essencialmente económico-financeira (O *Ágio do Ouro. Sua Natureza e suas Causas. 1891-1915*, Coimbra, 1916, a *A Questão Cerealífera. O Trigo*, também na mesma cidade e do mesmo ano de 1916) não transcendem aquilo a que poderíamos chamar escritos de «circunstância»; é evidente que queremos com isso dizer que não há neles ambição alguma de se constituírem, apesar dessas circunstâncias, como momentos privilegiados e densos de cogitação de espécie alguma, propriamente teorética, para além do momento ou da necessidade que os ditou ou suscitou. Cremos, assim, que há um manifesto exagero retórico ou completa imprecisão terminológica — quando não mero intuito laudatório — em querer apresentar Salazar como um grande *pensador* ou um excelso *teórico* da política, quando, na verdade, não tem jus a nenhuma dessas categorias. Uma recente recolha dos seus diversos escritos, incluindo inéditos e dispersos, vem comprovar esta nossa afirmação (v. *Inéditos e Dispersos* de A. de Oliveira Salazar, org. por Manuel Braga da Cruz).

Não deixa, por isso, de ser um curioso paradoxo esta sua coriácea renitência em exprimir de forma racional, coerente e sistemática aquilo que, *sub specie politicae,* poderia chamar-se de *salazarismo*: o que existe com este nome é, portanto, tão-só alimentado pelos tais «pedaços de prosa que foram ditos»... Havia, de facto, um natural retraimento seu em sintetizar de forma sistemática a sua doutrina, sempre demasiado pragmática e até *prática* para ser susceptível de ser articulada de forma independente, como puro texto ideado em abstracto, sem que para a sua criação fosse a inadiável necessidade do dia a dia concreto a solicitar-lhe uma reflexão *ad hoc*, a forçá-lo a um discorrer de pena na mão. Em suma, não sendo orador nem propriamente doutrinário com um sistema que quisesse ir expondo e divulgando aos seus sequazes ou discípulos. Salazar nunca conseguiu ir além do papel de um governante que foi reflectindo, pontualmente e um pouco *a posteriori*, sobre a sua própria actuação à cabeça do governo. Um dos poucos arremedos daquilo a que poderíamos chamar um programa de governo — um programa, visando, pois, a *pragma* e não a teoria — encerra-se no seu discurso de 23 de Novembro de 1932, fazendo o balanço das forças políticas, sociais e ideológicas presentes na vida portuguesa no ano em que o ditador iniciava a sua chefia do governo (*Discursos. 1928-1934*, 1.ª ed., vol. I, pp. 157-182), e a longa peroração em torno de matérias ultramarinas, agora em plena guerra colonial, em 12 de Agosto de 1936 (cf. Salazar, *Discursos*, vol. VI, pp. 287-335), um dos mais extensos discursos de toda a carreira do nosso ditador: quase meia centena de páginas.

2. «Deus, Pátria, Família»: o lema do salazarismo

Em 1938, por ocasião do décimo aniversário da investidura de Salazar como ministro das Finanças, decidiu o Governo exaltar a sua acção através de quadros didácticos que expusessem nas escolas a acção do «Chefe» da «Revolução Nacional». A iniciativa comemorativa fora mandada realizar por Carneiro Pacheco (1887-1957): com o fito de assinalar o fausto 27 de Abril de dez anos antes, o ministro da Educação e o Conselho Permanente da Acção Educativa lançam nesse ano uma campanha pedagógica destinada a celebrar condignamente aquele 10.º aniversário da investidura do Chefe nas magnas funções de restaurador das finanças. Além de palestras, previa-se a edição de uma série de quadros didácticos fornecidos pelo Governo, enviados para as delegações escolares para serem distribuídos por todas as escolas primárias.

A acção traía o método e a solidez da Ditadura, pois até as ripas de madeira necessárias para encaixilhar e sustentar esses quadros eram fornecidas. As suas dimensões eram de 1,12 m por 78 cm, dimensões que se aproximavam da medida

oficial do próprio quadro negro, que devia ter 1,20 m por 0,90 m. A tiragem desta série pedagógica foi de 84 000. Cada cartaz custaria ao governo 30$00, quantia grande para a época e que em parte se explica pela qualidade gráfica da execução da série, confiada a boas casas gráficas, como o Lito Bertrand (Irmãos), Lda., que executou a maioria das litografias, sendo os quadros de boa qualidade na execução técnica, tanto nas cores como no tipo de papel escolhido.

O conjunto dos sete quadros intitulava-se «A Lição de Salazar», entendida a palavra lição no seu duplo sentido, o de conteúdo propriamente didáctico (aquilo que se aprende) e, de um modo mais transcendente, tudo aquilo que constitui o programa, o timbre, o propósito do regime salazarista, o seu ensino global na Polis, a sua *politeia* [1]. Sem nos debruçarmos sobre o conteúdo genérico desses sete quadros que serviram de suporte à educação das nossas escolas primárias durante muito tempo, nem sobre os diversos artistas que neles colaboraram (Raquel Roque Gameiro, Emérico Nunes, Martins Barata), e muito menos sobre os seus conteúdos normativos de pedagogia e didáctica, retenhamos apenas, para efeitos de análise da natureza ideológica e da mentalidade do próprio salazarismo, tão-só um deles, de autoria de um dos artistas mais ortodoxos do regime, isto é, que melhor corporizava, nas suas ilustrações de livros, nos seus óleos, cartazes, selos postais, frescos, decorações e outras formas plásticas, a especial mundivisão da Ditadura, embora com um certo pendor fascizante, detectável, nomeadamente, na ilustração para o *Manual do Legionário* — Jaime Martins Barata (1899-1970).

Ilustrador, aguarelista — discípulo de Roque Gameiro (cuja filha, Raquel, colaborou também na série dos quadros didácticos de 1938) — e cartazista, Martins Barata deu ao sétimo e último quadro da série de 1938 um conteúdo de rara felicidade quanto à síntese que nele realizou: há neste «Deus, Pátria, Família/A triologia da Educação Nacional», um autêntico milagre de síntese, pois neste quadro poderíamos ver uma espécie de *mise en abîme* da mundivisão salazarista, uma extraordinária sinopse plástica das ideias, do escopo socioeconómico e da mentalidade do próprio regime instituído desde 1928 e consagrado constitucionalmente cinco anos depois da entrada de Salazar para o Governo de Vicente de Freitas como «Ditador das Finanças».

Embora Martins Barata tivesse executado para a mesma série didáctica outros três quadros, dedicados às *obras do regime*, à *restauração do património histórico* e às *Casas do Povo*, todos eles baseados no contraste entre o antigamente de miséria, caos e esqualidez e o presente (ditatorial) de alegado engrandecimento, actividade

---

[1] Veja-se o nosso estudo «Deus, Pátria, Família: ideologia e mentalidade do salazarismo» na nossa *História de Portugal dos Tempos pré-históricos aos nossos Dias*, Alfragide, s/d, vol. XII, pp. 11-148, retomado e ampliado no nosso livro *Salazar, Hitler e Franco* (no prelo).

renovadora e fomento, é de facto no derradeiro quadro da série que se sumariza o essencial daquela «lição de Salazar», agora dedicada ao lema trino não só da Educação propriamente dita mas ainda de desígnio último que norteia o regime ditatorial e lhe dá um recorte anímico específico, *sui generis*.

Neste quadro encontraremos, com a pedagogia *ad oculos* que Martins Barata nele tão eficazmente conseguiu levar a cabo, o essencial da filosofia política, do *Paternalismo político*, da *noção cristã da Chefia* e da *Obediência* que anima o ideário da Ditadura salazarista, a par do seu *ideal «utópico»* — mais exactamente *ucrónico*, ou seja, fora de tempo, do seu tempo — virado para um mundo dourado impossível em pleno século XX, com a sua *aurea mediocritas* de humildade e pobreza, o *ideal neotomista* de uma *pax ruris* medieval, um mundo sem electricidade nem revolução industrial a maculá-lo, com o «bom selvagem» salazarista condensado naquele campónio que regressa a casa, à pequenina casa portuguesa (que uma canção de sucesso, muito mais tarde, cantada por Amália Rodrigues, havia de celebrar com bucolismo nacionalista), depois de um dia de trabalho no amanho da terra, essa mãe-terra que miticamente o Chefe queria como fundamento, princípio e fim de toda a riqueza, sob um céu imóvel e sempre azul onde Deus velava pela tranquilidade universal e pelo bom andamento da sociedade portuguesa, tão fiel ao culto do Cristo sobre um altar caseiro, Chefe invisível do Universo, de que o Presidente do Conselho seria afinal o *natural* delegado terreno, e o Chefe de Família o seu representante também natural, nessa célula base da sociedade que é a Família: nesta utopia — ou ucronia — una e trina, triádica tanto no seu lema como na sua construção em pirâmide de três níveis, com Deus na cúspide cósmica, depois o Chefe ao leme da Polis, e, por fim, na base, o Pai à frente da Família, neste *locus amenus* salazarista, cristão e neomedieval, desenhado por Martins Barata para ilustrar plasticamente a mentalidade do regime, arreigadamente paternalista, cristão misoneísta e tradicionalista ou arcaizante por ser anti-industrialista, onde se podia perpetuar uma Nação rural tal como a Ditadura a imaginava, a queria formar, a forçava a ser...

No começo, portanto, a ideia triádica, a própria tríada. Num país católico e num governo tão marcado pelo catolicismo, de parâmetros aliás mais conservadoristas — não era aquele o único catolicismo coevo, e basta pensar nos homens do «Sillon» ou em católicos, mesmo tomistas, tão pouco inclinados a utopismos reaccionários como Maritain ou Mauriac, para nos capacitarmos de que a nossa «democracia cristã» escolheu apenas uma das vertentes possíveis do pensamento social da Igreja — não seria de espantar que a estrutura mental e ideológica da Ditadura, expressa numa divisa ou num *slogan* didáctico-pedagógico, fosse triangular, como uno e trino era o Deus da Igreja de Roma: Pai, Filho e Espírito Santo. Não tinham dito os medievais que *omne bonum trinum, omne trinum bonum*? (*Tudo o que é bom é trino, tudo o que é trino é bom.*)

Embora não estejamos diante de uma divisa oficial, mandada estampar no *Diário do Governo* ou inscrita *ex officio* em frontões, lápides ou até meros manuais escolares, esta triologia de 1938 subjaz a tudo quanto o regime quis ou secretamente gostaria de querer, instituindo-se muito mais do que a ritual e burocrática divisa «Tudo pela Nação, nada contra a Nação» dos seus ofícios e tudo quanto levasse papel selado e carimbo com o SR (Serviço da República), repetida em cada acto burocrático, de molde a deixar na vida administrativa ou no espírito dos que a praticavam dia a dia o selo indelével do nacionalismo básico da Ditadura.

Embora, dizíamos, a triologia *Deus-Pátria-Família* não fosse nunca decretada em qualquer diploma legal como fórmula oficial ou oficiosa ou mandada impor como ritual a ser celebrado e interiorizado, a não ser ao nível da escola, onde aliás germinavam e se afeiçoavam pela férula dos mestres as mentes daqueles que um dia haviam de governar e ser governados, a verdade é que, desde 1938, ela resume o essencial daquilo que o salazarismo explícita ou apenas implicitamente definiu ou quis se definisse como sua *Weltanschauung*. Em suma, a sua marginalidade e aparente não-oficialidade não nos deve esconder o que ela, afinal, profundamente revela como vontade e essência de um regime que nela plasmou o seu confesso modo-de-ser.

Acresce que, desde o seu discurso de 26-V-1936, Salazar viera apontando a *triologia* em causa como base da sua filosofia política; a fórmula inicial da perlenda dava o tom deste jeito: «Não discutimos *Deus* e a virtude; não discutimos a *Pátria* e a sua história; não discutimos a *autoridade* e o seu prestígio; não discutimos a *família* e a sua moral; não discutimos a glória do trabalho e o seu dever.» (1)

Esse discurso de axiomas fundava a base mesma donde, dois anos volvidos, Martins Barata, seguindo as instruções do Ministério da Educação Nacional, realizava a sua didáctica política.

O conteúdo católico, tomista e conservador de toda esta filosofia política é por de mais evidente: estamos num lar campestre onde não há um jornal ou qualquer presença ou alusão ao mundo industrial, pois tudo aqui é feito com a Natureza, com o fogo, a água e a luz. A Natureza imutável e alegadamente boa, num universo sem saltos portanto, sem violência, com a simplicidade edénica de uma ordem social, económica e política perfeita, insusceptível de mudança ou alteração. Uma ordem que se quer (ou se diz) «justa» e «boa» e «natural», ou seja, que se julga de acordo com uma ideia do homem e da sociedade onde não há lugar para sobressaltos, agitações, protestos, quezílias, arruaças comicieiras ou sindicais, propaganda, gazetas que turvam as mentes e agitam as paixões, lar que é antes apoteose da calma, branca, modesta Casinha Portuguesa, com a mesa posta, frugal e ecológica, de gente *pobrete* mas *alegrete*.

(1) Salazar, *Discursos e Notas políticas*, vol. II, Coimbra, 1945. Sublinhados nossos.

Tudo sob a bênção de Deus, de que dois signos visíveis se nos deparam neste quadro didáctico, o Cristo no altar encostado à parede, florido e simples *comme il se doit*, à nossa velha maneira lusitana e campestre, e o Sol ou a luz que lá fora, representando a Natureza imutável e eterna, exprime sobretudo a presença, a solidez e a eternidade do princípio divino, criador de todas as coisas, bondoso garante de um cosmos ordeiro, bom e estável. Com este *angelus* doméstico, fez assim Martins Barata, verdadeiro Millet do regime salazarista, a apoteose de uma certa visão do mundo obviamente conservadora e *ucrónica*. Vamos examiná-lo.

Comecemos com o nosso inventário de signos pelo interior deste lar, verdadeira arquitectura de símbolos que Martins Barata habilmente distribuiu no seu microcosmos estado-novista. Antes de mais, nesta casa sem electricidade, onde as pessoas se iluminam à luz de velas ou de óleo de azeite — tudo ecológico, tudo «natural», de uma ecologia mais próxima de John Ruskin do que do conceito hodierno dessa palavra —, alumiada pelo sol enquanto este brilha, casa humilde, frugalmente pobre mas viável, limpa e idealmente decorada, com pratos encostados à parede, utensílios e demais louça de estanho ou de barro apoiados no rebordo da chaminé, instrumentos de lavoura arrumados a um canto, ao lado de abóboras, cestos, vasilhame, etc., bancos e cadeiras de madeira, de fabrico artesanal — uma vez mais o anti-industrialismo é evidente nesta idealização utópica do mundo rural luso —, talheres e pratos sobre a mesa posta, com a água e o vinho — outra presença dos dois elementos rituais da missa laica familiar, diária — a toalha alva, muito limpa, o teto de ripas de madeira colhida talvez num pinhal próximo, as paredes de reboco branco, o chão de tijoleira simples — eis em relance a estrutura física e moral desta casinha resumida à sala de jantar que é, ao mesmo tempo, como se adivinha, sala de estar.

Falta referir, como elemento crucial, o altarzinho caseiro, exagero maneirista de Martins Barata, empenhado em não deixar de fora o catolicismo, com o seu Cristo na cruz, uma vela de cada lado do crucifixo, flores ornamentais em vasos que lembram os dos altares das igrejas, uma janela aberta, passagem para o exterior, como a porta que o Chefe de Família acaba de abrir, ante a alegria dos seus: a rapariga, mais espontânea, ergue os braços de contente, o filho, fardado já de Lusito da MP, levanta-se, reverente, a Mãe olha satisfeita o regresso do seu homem, o jantar já a fumegar na panela de cobre ou estanho... O altar, encostado à parede do fundo, atraindo o nosso olhar, explicita assim o que ficaria apenas implicitamente expresso. Ao alto, à direita, um filactério desdobrado reza: «A Lição de Salazar.» Em baixo, à esquerda da composição, a lápide com a inscrição em maiúsculas:

«DEUS, PÁTRIA, FAMÍLIA
A TRILOGIA
DA EDUCAÇÃO NACIONAL»

Que sociedade está aqui presente, retratada na composição de Martins Barata? O mundo campestre, a família modesta, na base social mais baixa, um dos tais estratos «menos favorecidos» de que falavam pudicamente os diplomas legais, um mundo social feito de analfabetos — com excepção do filho, que já estuda, tendo um livro na mão, representante da minúscula franja dos escolarizados, de que, apesar de tudo, esta Ditadura precisa (as taxas de analfabetismo continuam impressionantemente elevadas durante o «Estado Novo», não obstante alguns esforços tardios para fazer o país aprender a ler) — uma família de camponeses, desse sector primário ainda tão forte no Portugal dos anos 30, grosso sector de uma sociedade que a República não logrou, afinal, transferir para outros dois sectores de actividades, a indústria e os serviços; em suma, uma sociedade espessamente imóvel, rotineira, sem cultura alguma, tradicional, religiosa, conservadora e, presume-se, muito naturalmente «salazarista».

Estamos portanto diante do castiço mundo rural donde, de algum modo, o próprio Salazar veio, esse filho de feitor, e que manteve pela vida fora o gosto das férias passadas na casinha modesta do Vimeiro, perto de Santa Comba, onde Christine Garnier o descreveu bucolicamente entretido a tratar das suas modestas plantações, essa casinha que, em conversa com António Ferro, exactamente em Setembro de 1938 — ou seja, no mesmíssimo ano da «Lição de Salazar» — o Ditador confessaria ser o ideal, mesmo para habitantes das cidades, nos homens desenraizados, afastados do salutar húmus natal, já que os citadinos ganhariam em cavar o seu quintal depois do emprego, do escritório, da fábrica, da repartição.

Eis como Ferro nos dá a deliciosa vinheta da rusticidade cantada em pleno meio urbano, naquele bairro da Ajuda que se chamava — e ainda hoje assim se denomina — Bairro Salazar: «À frente das casinhas brancas, os seus habitantes, homens, mulheres e crianças — vão amanhando o bocadinho de terra que lhes cabe, mangas arregaçadas, cavando e cantando... Salazar, filho de camponeses, extasia-se: "Que belas couves!... Que lindas couves!" e acrescenta: "Este é o caminho. O trabalho em terra própria, é o grande inimigo da taberna."» [1]

Em suma: mesmo vivendo em aglomerados urbanos, os homens deviam amanhar o seu cantinho de terra, fugindo assim à taberna e às demais tentações do demo citadino, industrial — a política ou politicagem («A minha política é o trabalho!» tornou-se aliás uma frase-feita durante o salazarismo, sendo então dita com um misto de ironia e de sinceridade «apolítica»), a maledicência dos cafés ou das tabernas, a leitura dos jornais, e toda a demais agitação frívola da vida nos grandes centros urbanos. Ao confessar a Ferro que estavam no bom caminho aqueles funcionários públicos que, acabada a repartição, regressados ao lar, cantarolavam e

---

[1] António Ferro, *Homens e Multidões*, Lisboa, s/d (1938?), p. 245.

plantavam lindas couves, no *habitat* emblemático da Casinha (rural) Portuguesa, Salazar traía o fundo autêntico do seu pensamento mais sincero e constante, aquele que a sua «lição», ilustrada pelo lápis de Martins Barata, exprimia com notável coincidência de intuitos morais, económicos e espirituais.

Embora um outro quadro da mesma série, também de Martins Barata, celebrasse na mesma altura as grandes auto-estradas e outras realizações alegadamente desenvolvimentistas, tecnologicamente modernas e de grande fomento rodoviário da Ditadura — ideal que teria em Duarte Pacheco (1900-1943) um idealista prático, empreendedor tenaz mas isolado, cujas iniciativas Salazar autorizava e até acarinhava, para lhe darem um verniz de progressismo aparente, ainda que faraónico, como já Unamuno notara em 1935 —, a verdade é que, bem no fundo, o ruralismo imobilista do ideal do campónio, sempre virado para o seu couto de terra e o plantio das suas couves, insuficientes para o passadio normal de uma família, nos recantos das urbes, era aquele que melhor exprimia o sentido da mentalidade salazarista.

Em suma, este modelo político-social português estava mais apegado ao ruralismo passadista de *Ancien Régime* do que aos ebulientes estilos futuristas e desenvolvimentistas em voga após a grande crise do capitalismo de 1929. O seu conservadorismo exaltava valores de *tradição, ordem, estabilidade* e *paternalismo*, expressos na fórmula que, como acabamos de ver, foi mandada ensinar desde 1938 nas escolas, a divisa «Deus, Pátria, Família», expressão completa de um regime sem carisma nem modernismo, antes voltado para o ucronismo de uma ordem social e económica que tentava manter intacto o velho «Portugal português» dos campos, dos camponeses, da nossa mítica e virgiliana *pax ruris* ou *aurea mediocritas* anterior à própria revolução industrial. Em 1965, Salazar, sempre fiel à ruralidade do seu ideal, louvava ainda a «vocação de pobreza» da agricultura e enaltecia a terra, que seria «humilde, tanto que se deixa a cada momento pisar» (1).

Isto explica que fossem tão tardias as tentativas de crescimento económico promovidas pelo «Estado Novo». A política de electrificação e os planos de fomento, e até mesmo as campanhas de alfabetização, todos dos anos 50 (2), com quase

(1) Salazar, discurso de 18-II-1965, *Discursos — VI*, Coimbra, 1967, p. 472.

(2) Recordemos a evolução do analfabetismo em Portugal, desde 1900 aos anos 60:

	população	percentagem de analf. *(maiores de 7 anos)*
1900	5 049 729	76,0%
1911	5 960 056	74,1%
1930	6 825 883	69,1%
1940	7 722 152	48,8%
1950	8 441 312	40,3%
1960	8 851 289	31,3%

um quarto de século de atraso, e que só desde então se assistisse entre nós a tentames sérios de acompanhar o passo do resto da Europa em expansão acelerada e actualizar um país que tinha uma impressionante taxa de analfabetismo e outros pesados índices de arcaísmos e subdesenvolvimento social, tecnológico, energético e científico.

Em resumo, a nossa ditadura, a de Salazar (1928-1968) e, em menor grau, a de Marcelo Caetano (1968-1974) destinou-se mais a travar a modernização do país, podendo sobretudo ser vista como o triunfo do imobilismo económico-social, do ruralismo passadista e arcaizante, a congelação de todo o esforço de crescimento e desenvolvimento, em proveito de estruturas, valores e objectivos eminentemente retrógrados, a apoteose da passividade como ideal supremo da nação ([1]).

Ao nível propriamente político, o catolicismo das encíclicas de Leão XIII e de pensadores como Le Play, Mun e até Maurras, e o tradicionalismo consagrado no surto ideológico do Integralismo Lusitano fundiram-se numa doutrina e na correlativa acção prática viradas para a manutenção de privilégios e o firme repúdio de tudo o que representasse um risco para a paz campestre de um país assim fossilizado na sua vida e até no seu pensamento. Desiludido com a Ditadura que ajudara a triunfar ao combater a I República, o integralista Hipólito Raposo confessaria, no seu livro *Amar e Servir* (Porto, 1940) que a censura prontamente apreendeu e destruiu — enquanto o seu autor era expeditamente deportado para os Açores —, que o regime da ditadura salazarista não passava de uma «remota República de Condes», uma verdadeira «Ilusitânia» onde tudo se dobrava ao capricho do tirano.

3. A «Casinha Portuguesa» salazarista e o ideal de Plantin

Compreende-se que num estudo sobre a ideologia do «Estado Novo» não nos possamos limitar à exegese dos discursos (ou notas oficiais) do Ditador, da sua produção propriamente teorética, sendo necessário, portanto, acrescentar-lhe aspectos de mentalidade, aspectos às vezes menos evidentes (ou menos *visíveis*) que se plasmam a diversos níveis, tanto na iconologia (de que já vimos um exemplo, o quadro didáctico de 1938) como noutros utensílios mentais quotidianos ou ainda em vademecuns mandados compor pela Ditadura. Daí que, remetendo o leitor

([1]) Quanto aos «planos de fomento», lembremos que estes tiveram início na década de 50, sendo o primeiro de 1953-58, o segundo de 1959-64, o plano intercalar para 1965-67, um terceiro de 1968-73 e um quarto previsto para 1974-79. Inspirados nos famosos «planos quinquenais» soviéticos, estes «planos de fomento» do «Estado Novo» não parecem ter aumentado de modo decisivo a taxa de crescimento económico português, que se manteve na cauda dos países europeus.

interessado para o nosso já citado estudo no capítulo «Deus, Pátria, Família» da nossa *História de Portugal* (1993) e para o nosso livro *Salazar, Hitler e Franco* (no prelo), nos contentemos, aqui e agora, em sublinhar dois ou três pontos que nos parecem fundamentais: o soneto de Plantin que Salazar tanto afeiçoava, e, num domínio mais propriamente ideológico, o *Decálogo do Estado Novo* redigido por João Ameal, um neotomista monárquico-salazarista, sob o olhar atento do Ditador, sem esquecer a tão esquecida antologia do seu pensamento — *Comment on relève un État* —, editada por ocasião da Exposição Mundial de 1937, em Paris, sobretudo atendendo, em relação a esta última selectazinha, ao que ali se diz do fascismo.

Este ideal de *mentalidade* salazarista encontra uma outra comprovação, aliás muito expressiva, no soneto de Plantin que Ferro encontrou encaixilhado no banal apartamento que Salazar ocupava, quando ainda ministro das Finanças, lá para os lados da Estefânia, na freguesia de São Jorge de Arroios, no número 3 da Rua do Funchal: impresso, como talvez fosse mais natural — ainda hoje, tal como o famigerado «If...» de Kipling, se encontra quem reedite o soneto em questão — ou, segundo F. Nogueira, copiado pelo próprio punho do Ditador, o soneto lá estava, ao lado do indispensável e fatal Coração de Jesus, tão próprios ambos do gosto *kitsch* luso e católico. Como nunca investigador algum se tivesse interessado até hoje pelo significado deste detalhe curioso — e, de facto, muito significativo — da vida de Salazar, e nunca ninguém cite o teor de tal poema a que Salazar deu contudo honras de figurar nas suas paredes domésticas, ao lado do Coração de Jesus, vamos então observá-lo.

A felicidade neste mundo

Ter uma casa cómoda, limpa e bela,
Um jardim forrado de latadas odoríferas,
Fruta, excelente vinho, poucas despesas, poucas crianças,
Ter sozinho, sem barulho, uma mulher fiel.

Não ter dívidas, amores, processos e quezílias,
Nem partilhas a fazer com os seus parentes,
Contentar-se com pouco, nada esperar dos grandes,
Realizar todos os seus desígnios segundo um justo modelo.

Viver com lealdade e sem ambição,
Entregar-se sem escrúpulos à devoção,
Domar as paixões, torná-las obedientes,

Conservar o espírito livre e o juízo seguro,
Rezar o seu rosário cultivando os seus rebentos
E esperar em casa, de modo muito doce, a morte ([1]).

O célebre soneto do poeta e impressor antuerpino Christoph Plantin (1520?--1589), conhecido pela edição da Bíblia em oito grossos *in-folios*, a *Biblia regia*, não podia deixar de seduzir Salazar, embora houvesse nesta ética cristã e moderadamente estóica aspectos que não quadravam com o celibato formal, a ausência de filhos do Ditador, e o pouco gosto pelo vinho. Compensado por uma modéstia existencial de cristão paciente, prudente, hipócrita e rigorista, Salazar acharia de certo no poema do editor bíblico o ideal da sua «casinha portuguesa», modesta, discreta, secreta e até utópica, absolutamente nada apropriada a (ou conforme com) o espírito turbulento da Renascença, desse século XVI que, na Flandres como no resto da Europa, era de tumulto, invenção, inquietação, aventura e risco. Em flagrante contraste com o seu *Zeitgeist*, Plantin louvava assim um ideal bucólico de *aurea mediocritas* que estaria certo para almas pacíficas vivendo no retiro duma província onde os torvelinhos, as convulsões e os tormentos da vida coeva não chegassem: ideal anticitadino, antimodernista, utopizante e cristão, ele completava de algum modo o quadro campestre do «bom selvagem» salazarista pintado por Martins Barata.

A presença deste soneto na casa de Salazar não deixa, assim, de contribuir para o seu retrato pessoal e, sobretudo, para os estudo da sua especificidade ideológica e mental: nenhum ditador do século XX se atreveria a reivindicar o plácido e sonolento ideal de Plantin para seu escopo de vida, pessoal ou nacional. Muitos observadores estrangeiros, desde o italiano Bova Scoppa ao romeno Eliade, sublinharam aliás no nosso ditador um tipo bem diferente do modelo de caudilho vigente então na Europa: ausência de *pathos*, uso de gestos comedidos. Nas suas *Memórias*, por exemplo, o estudioso romeno, então ligado ao fascismo da «Guarda de Ferro» e à ditadura de Antonescu, anotava que, em Abril de 1941, Salazar falara à multidão do alto de uma varanda no Terreiro do Paço lendo sem ênfase um texto escrito, levantando por momentos os olhos para contemplar a multidão, para logo em seguida retomar a leitura: começara aliás por sorrir e saudá-la «com uma mão, comedido, sem grandes gestos» (Mirceia Eliade, *Memoire II — Les Moissons du Solistice*, Paris, 1988, p. 72). E o diplomata italiano Scoppa, depois de se ter entre-

([1]) Cristophe Plantin (1520?-1589), impressor em Antuérpia, de origem francesa, deu à estampa duas centenas de clássicos em formato de bolso; depois, com o auxílio de Filipe II, lançou-se na edição bíblica, em oito grossos *in-folios*, a chamada *Biblia regia* ou *Biblia poliglota*. Imprimiu cerca de 1500 obras.

vistado pela primeira vez com Salazar, em 1940, vindo da mesma Roménia ditatorial de Antonescu, sublinhava também que não havia neste místico, que levava um tipo de vida fransciscano, nada, «nem no aspecto exterior nem no gesto, nem no estilo, do modelo agora bastante difundido no mundo do ditador-tipo» (R. Bova Scoppa, *Colloqui com Due Dittatori*, Roma, 1949, p. 10).

No caso de Salazar, portanto, o ideal de Plantin enquadra-se perfeitamente na mentalidade e até na ideologia, tanto no seu ideário como no seu *ethos*. Camponês e provinciano deslocado na urbe, alma cristã saudosa da Idade Média — com alguns contemporâneos seus, nomeadamente Eugénio d'Ors, Plínio Salgado, Berdyaeff, Massis, Belloc, Chesterton, Gonzague de Reynold e outros que Ameal (1) lembrava num estudo seu sobre o «Doutor Angélico» (J. Ameal, *São Tomás de Aquino*, 4.ª ed., Porto, 1956, p. 525), Salazar revia-se no ideal nada vistoso do editor

(1) João Ameal (1902-1982), *São Tomás de Aquino*, 4.ª ed. (Porto, Livraria Tavares Martins, 1956). A obra é prefaciada por Jacques Maritain (1882-1973), antigo maurrasiano que rompera com a A. F. em 1927, quando o Vaticano condenou o movimento de Maurras, e que no seu *Humanisme intégral* (1936) criticava o regime de Salazar como «um regime de tipo fascista», reconhecendo aliás que alguns desses regimes, considerados globalmente, veiculam bastantes «valores autênticos, tais como o instinto da comunidade nacional e o amor pela pátria», invocam várias verdades políticas e sociais como «a crítica do individualismo liberal e da democracia fictícia do séc. XIX», etc., mas não logravam captar o que havia de mais fundamental no movimento da história para lhe imprimir — o que é impossível se se nega o princípio da pessoa e da liberdade — «uma direcção verdadeiramente humana e libertadora» (J. Maritain, *Humanisme intégral / Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936, pp. 296-298; há uma trad. brasileira desta obra: *Humanismo integral / Uma visão nova da ordem cristã*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942). E numa curta nota sobre os diversos fascismos existentes então na Europa, fiéis a dadas formas do passado (para o fascismo italiano, o império romano dos Césares, a germanidade primitiva para o Nacional-Socialismo alemão, o Santo Império para os fascismos de tipo católico), Maritain debruça-se sobre o caso português, escrevendo:

«Só de passagem é que mencionamos estas últimas espécies de fascismo, porque elas ainda não entraram na história: de facto, as condições históricas restringem a sua possibilidade a casos excepcionais como o de Portugal; de outro lado e sobretudo, o espírito e o dinamismo próprios ao totalitarismo fascista nelas são atenuados em uma medida mais ou menos larga, o que lhes dá um valor moral mais alto, porém priva na mesma medida de energia expansiva. A ditadura de Salazar, que é sem dúvida a mais inteligente das ditaduras de tipo fascista actualmente existentes, conserva-se cuidadosamente em guarda contra o espírito totalitário de um Mussolini ou de um Hitler, mas é também aquela em que o carácter de construção racional é o mais acentuado; o exército e os chefes militares foram até ao presente o único sustentáculo efectivo desta ditadura.» (J. Maritain, *Humanismo Integral*, edição brasileira, p. 268, nota.)

Jacques Maritain (Paris 1882-Toulouse 1973), o mais destacado filósofo neotomista francês, convertido ao catolicismo aos 24 anos, altura a partir da qual se dedicou ao estudo da obra de S. Tomás de Aquino (1225-1274) e dos seus discípulos, entre os quais João de S. Tomás (séculos XVI/XVII); foi um adversário do bergsonismo e um realista em metafísica, defendendo o pluralismo ontológico, insistindo ainda nas nossas diversas formas de pensar-

de Antuérpia. Ele lembrava o mundo perdido, impossível e ucrónico da paz rural anterior à revolução industrial, a idade de ouro de uma civilização virgiliana que a máquina, os operários, a indústria e o capitalismo tinham vindo abolir para sempre. Na entrevista com Henri Massis (1886-1970) [1], em 1938, Salazar abundava precisamente neste sentido, saudoso dum mundo dos *good old days* de uma vida

---

mos a realidade. Além de estudos de epistemologia e de filosofia social, interessou-se ainda por estética. As suas principais obras foram *A Filosofia Bergsoniana* (1914), *Religião e Cultura* (1930), *Ciência e Sageza* (1935), *Humanismo Integral* (1936), *Cristianismo e Democracia* (1948), *A Filosofia Moral* (1960), *O Camponês da Garonne* (1966). Casado entretanto com Raissa, uma judia convertida ao catolicismo, viveu exilado nos Estados Unidos durante a Ocupação. Durante essa expatriação, Maritain publicara o seu pungente *A Travers le Désastre* (escrito em 1940, passado ao duplicador em França e, por fim, clandestinamente editado pelas Editions de Minuit, as mesmas que editavam Vercors ou Mauriac) e Raissa Maritain editaria, também nos EUA, o seu *Les Grandes Amitiés* (Nova Iorque, 1941; reed. em Paris, em 1949). Jacques Maritain foi embaixador da França no Vaticano de 1945 a 1948.

O neotomismo foi assumido como doutrina institucional da Igreja Católica, em 4-VIII--1879, pela encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII (1810-1903, pontífice romano desde 1878). Antigo núncio apostólico na Bélgica, Leão XIII fundara, no segundo ano do seu pontificado (1879), com a colaboração do jesuíta Pecci, a Academia de São Tomás de Aquino, que durante vários anos publicaria uma revista própria, assim como promoveu, na Universidade Católica de Lovaina, uma cátedra de filosofia tomista, ao mesmo tempo que solicitava que cada ordem religiosa estudasse a escolástica de seu particular modo: os franciscanos viraram-se para Boaventura e Duns Escoto, os dominicanos para a publicação de uma edição da obra completa do «Doutor Angélico», os jesuítas interessaram-se sobretudo por Suárez, etc. O seu sucessor, Pio X, havia de prosseguir neste empenho em reabilitar a filosofia escolástica, insistindo, em 1907 e 1914, em se voltar a S. Tomás de Aquino. Tanto Bento XV como Pio XI seguiam esta direcção neotomista. O próprio Código de Direito Canónico, preparado por Pio X e promulgado por Bento XV, lembrava que os professores deviam conduzir os alunos ao estudo da obra de S. Tomás de Aquino. Recorde-se ainda que coube a Leão XIII, que foi papa durante cerca de vinte e cinco anos, expor a doutrina corporativa da Igreja no seu *Rerum novarum* (1891), uma das principais inspirações do corporativismo salazarista.

O neotomismo iniciara-se em círculos romanos e alemães em meados do século XIX, sendo promovido por colégios jesuítas desde a década de 40, como única alternativa aos empirismos e idealismos modernos. Entre os primeiros neotomistas destacaram-se os nomes de Matteo Liberatore e Joseph Klingten, sucedendo-lhe, no século seguinte, figuras como Étienne Gilson, Maritain, Martin Grabmann, Maurice De Wulf, Karl Rahner, Joseph Maréchal, etc. Depois do Concílio Vaticano II (1961-65), o neotomismo declinou no interior do catolicismo.

[1] A. Ferro, apesar de brilhante jornalista, pena célere, prosa desembaraçada, não tinha porém o arcaboiço intelectual necessário para ser o interlocutor ou o *autor* do magistério político-metafísico de Salazar: esse papel foi em larga medida assumido por um maurrasiano francês. Henri Massis (Paris, 1886-*id.*, 1970), adepto fervoroso de Pétain e do seu «Estado Francês». Sobre o seu livro *Chefes* (Paris, 1939) e as opiniões filosófico-políticas de Salazar que H. Massis ali recolhe e comenta escrevemos já, na nossa obra *Salazar em França* (Lisboa, Ática, 1977, pp. 45-46), páginas que nos limitaremos agora a transcrever e abreviar. No livro de Massis examinam-se três chefes: Mussolini, Franco e Salazar.

campestre que os poetas cantavam. Dizendo que o mundo estava doente, saturado de mentira e entregue à hipérbole, Salazar confessava que queria fazer viver Portugal *habitualmente*, expressão que deliciou o seu entrevistador: «"Habitualmente" — que expressão admirável! Para definir a sua obra e a consciência que tem disso, Salazar acabava, por felicidade, de ter uma dessas expressões que só os poetas

Começando com o Duce, Massis distingue a doutrina italiana da germânica, já que esta, diz, não pode ser tomada como «defesa do Ocidente» (p. 9), quer pelo seu paganismo quer também pelo seu racismo anticatólico e o seu totalitarismo. A própria Reforma, adverte Massis, não passara duma rebeldia racista (p. 11): o *Blut und Boden* (sangue e solo) do paganismo hitlerista já estariam contidos na pregação de Martinho Lutero... O totalitarismo alemão constitui assim um perigo, sublinha Massis, que não esconde, em contrapartida, o seu desvelo de latino por Roma, que Virgílio chamara já *maxima pulcherrima rerum*. Do paganismo ateu e rácico de Hitler divergem em absoluto Salazar e Franco: estes, sim, seriam verdadeiros defensores do Ocidente cristão (p. 16).

Escrito em Fevereiro de 1938, o livro de Massis fundamenta-se num *parti-pris* que lhe fora inculcado pelo próprio chefe da Action Française: não escrevera este, na folha homónima, um elogioso artigo sobre Salazar?

O encontro entre Massis e o ditador português deu-se em meados de Fevereiro de 1938, em São Bento. A recepção, explica o francês, foi algo de muito simples. O escritório de Salazar lembrou-lhe mais o de um reitor da Universidade ou até dum director de colégio do que o antro de um ditador. Sob a aparência dum homem delgado, alto e de aspecto jovem, vestido com esmero, eis, diz Massis, um «professor que recebe um confrade e lhe fala logo dos seus trabalhos...» (p. 96). Salazar é antes de mais um professor, o *letrado* (*clerc*, escreve Massis) e a sua «máscara é pálida e grave, de perfil agudo, com as feições acentuadas pela reflexão, pelo estudo»; sendo os olhos do ditador o que mais impressionam o visitante, olhos que a meditação fez com que se voltassem para dentro. Há no rosto do português, prossegue, um «espécie de ardor, de generosidade triste» (p. 98), na qual se pressente a tensão da alma.

Sobre o ideólogo maurrasiano francês, v. o estudo que lhe dedicou Michel Toda, *Henri Massis un Témoin de la Droite Intellectuelle*, Paris, La Table Ronde, 1987, 391 páginas, obra manifestamente apologética, e ainda os estudos de Pierre-Marie Dieudonnat, *Les 700 Rédacteurs de «Je suis partout», 1930-1944*, Paris, Sedopolis, 193, 110 páginas, e o seu *Je suis partout, 1930--1944. Les maurrasiens devant la tentation fasciste*, Paris, La Table Ronde, 1987, 472 páginas (*maxime* p. 150).

Recordemos o essencial da biografia do admirador de Salazar: publica em 1911, sob o pseudónimo de Agathon, em *L'Opinion*, o célebre inquérito acerca dos jovens de então. Escreveu numerosas obras, como *A Defesa do Ocidente* (1927), *As Ideias Ficam* (1949), *Maurras e o Nosso tempo* (ed. definitiva, 1961), *Chefs* (1939); foi redactor-chefe e depois director da *Revue universelle*; amigo de Brasillach, colabora no *Je suis partout* (publica ali uma entrevista com Salazar em 8-4-1938), apoia o regime de Vichy, sendo membro do Conselho Nacional instituído por Pétain, o que o não impede de ser atacado por Rebatet nos *Décombres*: «Este encartado defensor da civilização ocidental não denunciou uma única vez o inimigo judeu. Depois de ter representado durante vinte anos o papel de construtor da juventude francesa, acabou por casar o seu filho único com uma riquíssima senhora Oppenheim.» (*Les Décombres*, Paris, Pauvert, 1976, vol. I, p. 549.) Manteve-se admirador de Salazar até ao fim. Depois da primeira visita ao nosso ditador, em começos de 1938, da qual resultou o livro *Chefs* (1939), Massis voltaria a Portugal em 1952 e, por fim, em 1960, resultando desta última conversa o

e os homens de acção — esses outros poetas — encontram, uma dessas palavras fontes (*mots-foyers*) onde todos os raios do pensamento convergem. Essa palavra mestra (*maître mot*) da política de Salazar, essa palavra que desenvolve uma tão rica variedade de sentidos, não é todavia uma palavra abstracta, mas essa palavra evoca ao mesmo tempo o *hábito* naquilo que ele tem de mais familiar, de comum, de constante e uma das noções essenciais da mais alta filosofia.

«[...] *Fazer viver Portugal habitualmente*! Quando se conhece o espírito de prudência que anima Salazar, isso quer dizer que ele expulsa do seu governo a violência no que ela tem de contrário à doçura do seu povo, que ele quer reconstruir o seu país normalmente, sem pretender a tarefa impossível de o modificar, de lhe mudar a natureza, sem se sentir obrigado a apelar para um ideal excepcional, a uma vontade trágica, a um dinamismo que seria uma espécie de embriaguez a que se sucederia uma depressão, um langor ainda mais perigoso.

«Salazar pensa que a sua pátria pode ser feliz sem afectar heroísmo [...], e se lhe restituiu o sentido do Império, se quer que ela assinale a sua posição neste canto do Ocidente de que ela é o bastião avançado, não deixa por isso de a representar como "uma casa branca e soalhenta", construída num jardim cuidado onde a vida é pacífica, alegra, activa e digna. E aqui as duas palavras — *hábitos, habitat* — se juntam, pois é de facto a *habitação*, o lar familiar, o lar da pátria, a "casinha portuguesa" que se trata, antes de mais, de reconstruir, respeitando a sua estrutura [...].

«Neste simples preceito que consiste em fazer viver o seu país *habitualmente*, Salazar faz caber toda a doutrina do verdadeiro nacionalismo. Pois o nacionalismo não é uma vontade desregrada de poderio, muito ao contrário, é a vontade de conservar e desenvolver numa nação aquilo que é necessário à vida *habitual*, à vida *comum. Viver habitualmente*, como Salazar aspira a fazer viver os seus é sentir-se contente com o seu país, tal como o vemos; estar contente com o seu sangue, tal como se sente correr nas suas veias, e aí encontrar esse elemento de bem-estar *habitual*, de orgulhosa euforia, étnica e territorial, que não predestina em nada para as ambições desregradas das ideologias totalitárias. Viver *habitualmente*, eis todo o nacionalismo, que não é outra coisa senão um justo amor de si mesmo, pois o amor de si é *habitual* no homem.» (H. Massis, *Chefs*, pp. 100-102.)

---

seu *Salazar face à face* (Paris, Palatine, 1961), no qual o maurrasiano francês recolhe as ideias do nosso ditador sobre a descolonização, ideias, aliás, próximas das suas, uma vez que o amigo de Maurras combatia a ideia de independência argelina. Massis seria membro da Academia Francesa em 1960. Curiosamente, Drieu la Rochelle, no seu impressionante e sinceríssimo *Journal 1939-1945* (Paris, Gallimard, 1992, 521 páginas), não menciona uma única vez este ideólogo maurrasiano. Sobre Massis e Vichy, v. a nota 5 do nosso supracitado estudo «Deus, Pátria, Família», *op. cit.*, pp. 130-131.

Esta longa citação de Massis, na qual o maurrasiano francês se mostra atento conhecedor da vulgata salazarista, oferece a vantagem de mostrar que Salazar estava afinal em sintonia com o nacionalismo antitotalitário do mestre de Martigues, esse Maurras citado na parte final do trecho transcrito; deixando de lado a questão de saber até que ponto o salazarismo se contaminou de maurrasismo, interessa-nos aqui salientar apenas a interpretação que Massis, futuro conselheiro de Pétain, durante a ocupação da França pelos nazis, deu à fórmula «maurrasiana» — ou bucólica, passadista, campestre — de Salazar, o tomismo evidente do tom e do som de semelhante fórmula, que o mesmo francês filiava no neotomismo de alguns círculos lusitanos, nomeadamente no já citado João Ameal, o autor do *Decálogo do Estado Novo*, mencionado por Massis (*op. cit.*, nota da p. 104).

Compreende-se assim que o mesmo entrevistador francês averbe com satisfação o que Salazar lhe diz sobre os mitos e o frenesim de sectores românticos da ultradireita que poucos anos antes o regime tivera de expulsar do seu aprisco ideológico nacionalista. Anota Massis: «Com dificuldade encontramos um ditador que renuncie a fazer apelo aos mitos, às imagens, às forças místicas da vida, da juventude, a todos os demónios da multidão! [...] Imagina-se um ditador que toma cuidado em não maximizar o que ele diz, um ditador cujos discursos só actuam pela razão e não deixam nunca perceber esse desprezo pela multidão que sentimos no que a lisonjeia e a manobra?» (Massis, *op. cit.*, p. 113)

Para Massis, Salazar nada tem de um desses condutores de massas, que se dirigem às potências instintivas, irracionais, das massas. «Este solitário não se preocupa em agradar à rua: a rua não o vê, ela ignora tudo dele, mal sabe que ele existe» (p. 115). Pela mesma ocasião, um jornalista nazi que visitara Portugal confessava-se algo desiludido com a frieza e a lentidão do estilo ditatorial de Salazar, o seu repúdio das vocações sobrenaturais e dos sonhos iluminados, observando até que as instituições de cariz mais acentuadamente fascista, como a Mocidade Portuguesa ou a Legião Portuguesa, tinham sido mais concebidas como «instituições suplementares» do que realmente queridas por Salazar (Friedrich Sieburg, *Le Nouveau Portugal*, Paris, 1938, p. 166).

Citámos com algum detalhe as opiniões de Massis, publicadas em 1939, porque nelas se percebe, com mais nitidez e inteligência, o substrato fundamental do misoneísmo retrógrado salazarista, o seu confesso desejo de «normalizar» ou parar um país, ideal expresso, com tanto vigor, no quadro de Martins Barata. De 1930 a 38, Salazar afirmara sempre, com obstinação, serenidade e firmeza, um ideal que saberia manter, pese embora todo o seu pragmatismo e eclectismo, ao longo dos mais de vinte anos subsequentes. Em conversa com Ferro, confessando o seu encanto por ver os citadinos plantar couves depois do emprego, na sua «lição» aos jovens alunos das escolas, no soneto de Plantin cantando o ideal discreto e secre-

to de uma vida recolhida e apagada, nas entrevistas ao maurrasiano Massis e a tantos outros visitantes que com ele simpatizavam e o admiravam, nos discursos oficiais e noutros textos ou imagens plásticas feitas por decisão do regime, Salazar insistia sempre, *ad nauseam*, nas mesmas ideias, no mesmo tónus espiritual e ético, no seu desejo de uma casa modesta, campestre, frugal, pobrezinha, obediente e cristã, nesse lar *habitual* e normal que seria o microcosmo de um país devolvido à impossível paz rural medieval, para melhor se desintoxicar das vertigens republicanas, das utopias das sereias bolcheviques (ou até fascistas), ou das seduções do capitalismo coevo...

Alguns anos depois, uma canção muito popular celebraria ainda este ideal da «casinha portuguesa», em versos de Reinaldo Ferreira (1922-1959) e de Vasco Matos Sequeira, com música do maestro A. Vaz da Fonseca — um trio então residente em Moçambique —, cantada por Amália Rodrigues, *A Casa Portuguesa*, canção de grande sucesso nos anos 50, versão simplista do ideal salazarista expresso na «Lição» de 1938, com o mesmo ideal subjacente do «Deus, Pátria e Família» expresso na modéstia, na pobreza e alegria simples de um lar lusitano, de algum modo o mesmo que M. Barata idealizara no seu quadro pedagógico de 1938: ali estão, além dos azulejos nacionais, e do cacho de uvas outonal, o pão e o vinho sobre a mesa, o contentamento com a frugalidade parca de um lar sem recursos mas viável, todo o conformismo social cantado como virtude, mais a «alegria da pobreza» que consistiria em «dar e ficar contente»... Era ainda a modestíssima casinha lusa, *domus parva sed apta* em padrões de país pobre, agrário e atrasado, habitado por um casal amigo, que Amália cantava com a sua consabida vocação para dar voz ao regime do seu querido ídolo Salazar.

Em suma, era «uma casa portuguesa com certeza», como diziam os versos algo lamechas de dois poetas tão desiguais como o gazetilheiro laurentino Matos Sequeira e o vate de inegável valor que foi o filho do celebrado «Repórter X» — esse Reinaldo Ferreira de que se publicou postumamente o livro *Poemas* (Lourenço Marques, 1960) — a casa de gente pobrete mas alegrete, conformada, obediente, o que não desagradaria ao próprio Plantin.

4. «Estado Novo» explicado por João Ameal: o *Decálogo do Estado Novo*

Monárquico integralista da facção dissidente liderada por Alfredo Pimenta, João Francisco de Sande de Barbosa de Azevedo Bourbon Aires de Campos, terceiro conde de Ameal — ou apenas João Ameal (Coimbra 1900-Lisboa 1982) — foi um constante teorizador e colaborador do regime, que serviu pela pena, no jornal e pelo livro,

na Assembleia Nacional e na Câmara Corporativa; na Assembleia, fez parte do grupo dos monárquicos recalcitrantes que, em 1951, se bateu, sem sucesso aliás, pela restauração da realeza por ocasião da revisão constitucional desse ano, e que coincidia ainda com o trespasse do eterno Chefe de Estado, Carmona.

A sua obra de ideólogo, marcado pelo neotomismo, de que ele foi, como se disse já, um dos cultores mais pertinazes entre nós, sendo autor dum extenso estudo sobre o «Doutor Angélico», que se editou em 1938, foi traduzido em espanhol e aqui várias vezes reeditado, é um constante panegírico de Salazar e uma divulgação entusiástica das doutrinas do nacionalismo, da monarquia e do «Estado Novo». Àquelas dedicou, por exemplo, o seu *Panorama do Nacionalismo Português* (Lisboa, 1932) e a este consagrou vários livros e opúsculos de encómio, como o seu estudo *Salazar Orador e Pensador* (Lisboa, s/d, em colab.), *A Verdade É Só Uma* (Porto, 1960), *Alocução aos Legionários* (Lisboa, 1941), etc. Como historiador, onde o seu trabalho nunca teve dimensão relevante ou mínima, foi, de par com Pimenta, Caetano Beirão, Rodrigues Cavalheiro, Fernando Campos e outros literatos maiores ou menores, um revisionista empenhado em «desfazer mitos» demoliberais e reabilitar figuras contra-revolucionárias, em constante enaltecimento do miguelismo e da ideia monárquica. Entre os ideólogos do «Estado Novo», Ameal foi, aliás, um dos que maior simpatia revelaram pelos regimes ditatoriais de Mussolini e Hitler (veja-se, por exemplo, o seu opúsculo *A Construção do Novo Estado*, Porto, 1938, *maxime* pp. 17-34). O seu pendor «legionário», o tom intelectual baço, fizeram dele, dest'arte, um plumitivo menor que, em princípio, não mereceria a nossa atenção, não fora a sua autoria do mencionado decálogo de 1934, dado à estampa com minucioso exame que culminaria no *nihil obstat* do nosso ditador.

Esse texto, no qual se condensavam os mandamentos do «Estado Novo» em dez preceitos dogmáticos basilares, foi publicado pelo Secretariado da Propaganda Nacional, em 1934, um ano após a aprovação da Constituição, como seu complemento propriamente político, surgindo como texto básico, que logo se fez traduzir em diversas línguas, simplificado embora ao essencial dos seus preceitos.

Na edição do SPN em português, sem menção de autor, Ameal explica os dez mandamentos em cerca de 100 páginas que vamos sumarizar. Comecemos por transcrever os dez pontos do tal decálogo que, verdadeiramente falando, o não é, ou seja, não obedece rigorosamente à ideia de um texto imperativo com dez mandamentos, sendo antes um texto de dogmas com dez linhas basilares de doutrina, uma Suma política. Ei-los:

I) «Estado Novo representa o acordo e a síntese de tudo o que é permanente e de tudo o que é novo, das tradições vivas da Pátria e dos seus impulsos mais avançados. Representa, numa palavra, a vanguarda moral, social e política.»

II) «O Estado Novo é a garantia da independência e unidade da Nação, do equilíbrio de todos os seus valores orgânicos, da fecunda aliança de todas as suas energias criadoras.»

III) «O Estado Novo não se subordina a nenhuma classe. Subordina, porém, todas as classes à suprema harmonia do Interesse Nacional.»

IV) «O Estado Novo repudia as velhas fórmulas: Autoridade sem Liberdade, Liberdade sem Autoridade — e substitui-as por esta: Autoridade e liberdades.»

V) «No Estado Novo o indivíduo existe, socialmente, como fazendo parte dos grupos naturais (famílias), profissionais (corporações), territoriais (municípios) — e é nessa qualidade que lhe são reconhecidos todos os necessários direitos. Para o Estado Novo não há direitos abstractos do Homem, há direitos concretos dos homens.»

VI) «Não há Estado Forte onde o Poder Executivo o não é. O Parlamentarismo subordinava o Governo à tirania da assembleia política, através da ditadura irresponsável e tumultuária dos partidos. O Estado Novo garante a existência do Estado Forte, pela segurança, independência e continuidade da chefia do Estado e do Governo.»

VII) «Dentro do Estado Novo, a representação nacional não é de facções ou de grupos efémeros. É dos elementos reais e permanentes da vida nacional: famílias, municípios, associações, etc.»

VIII) «Todos os Portugueses têm direito a uma vida livre e digna — mas deve ser atendido, antes de mais nada, em conjunto, o direito de Portugal à mesma vida digna e livre. O bem geral suplanta — e contém — o bem individual. Salazar disse: temos obrigação de sacrificar tudo por todos; não devemos sacrificar-nos todos por alguns.»

IX) «O Estado Novo quer reintegrar Portugal na sua grandeza histórica, na plenitude da sua civilização universalista de vasto Império. Quer voltar a fazer de Portugal uma das maiores potências do mundo.»

X) «Os inimigos do Estado Novo são inimigos da Nação. Ao serviço da Nação — isto é, do interesse comum e da justiça para todos — pode e deve ser usada a força, que realiza, neste caso, a legítima defesa da Pátria.» (*Decálogo do Estado Novo*, Lisboa, SPN, 1934, respectivamente pp. 5, 15, 23, 33, 43, 55, 65, 71, 79 e 87.)

Aqui estão os pontos cardeais do regime salazarista, sem esquecer a dimensão imperial a que Ameal era aliás sensível — uma vez que foi um dos que respondeu ao inquérito de Augusto da Costa sobre *Portugal, Vasto Império*, publicado neste mesmo ano de 1934 —, os dez «mandamentos» ou dez dogmas basilares da filosofia (tomista) do «Estado Novo». Vamos observar com maior atenção aqueles que se prendem com a definição (ou autodefinição, já que Salazar não deixaria que se

editasse um decálogo sem o rever com todo o cuidado e vagar, só depois lhe dando o *imprimi potest*) do regime.

Antes de mais, a recusa dos partidos em proveito das «associações naturais» — tudo será *natural* e/ou *nacional* nesta dogmática autoritária, antiliberal, antidemocrática —, a recusa da luta de classes, substituída pela injunção católica e papal de estabelecer a aliança entre capital e trabalho, dinheiro e trabalhadores, no seio da Corporação, de que os anos 20 a 40 foram o período de oiro (recorde-se uma das bíblias do tempo, o livro *Le Siècle du Corporatisme / Doctrine du corporatisme intégral et pur*, do prof. Mihail Manoilescu, reeditado em Paris em 1936, numa altura em que, pela Europa, alguns Estados tentavam realizar o ideal da «constituição orgânica da sociedade», desde a Itália de Mussolini ao Portugal de Salazar e à Áustria do malogrado Dollfuss, assassinado pelos nazis em 1934). Depois, o fortalecimento da Autoridade, a recusa dos direitos do Homem, substituídos pelos «direitos dos homens», ou seja, dos grupos integrados na tal sociedade orgânica. Este anti-individualismo era crucial no ideário salazarista, já que este abertamente se confessava antiliberal e antidemocrático, autoritarista, defensor de um Estado forte, antiparlamentar, presidencialista (ainda que ambiguamente diárquico), com uma representação *nacional* orgânica, não derivada da pureza do sufrágio universal livre, «atomizado», do demoliberalismo, mas espartilhado pelo naturalismo organicista, segundo três níveis que Ameal se aplica em explicar: as associações «naturais» ou de sangue (a Família), profissionais (pessoas da mesma profissão, unidas nos grémios e sindicatos, segundo a divisão da sociedade em capitalistas e trabalhadores) e, por fim, territoriais, ou seja, em associações regionais de pessoas com os mesmos interesses, particularidades linguísticas e etnográficas, costumes, etc., no seio dos municípios. A Nação seria o somatório destes corpos «naturais», destes organismos sociais «naturais». Estes seriam, os elementos permanentes da vida nacional, os «organismos *reais e permanentes* com os quais o Estado se encontra, por sua natureza, em necessárias relações» (Ameal, *op. cit.*, sublinhados do original, p. 47).

A democracia era, assim, tachada de «inorgânica», acusada de atomizar os indivíduos: ela desprendia-os do seu húmus histórico, étnico, nacional, profissional, familiar, em suma *natural*, criando esse «monstro», os governos da maioria aritmética, maiorias sempre instáveis, abstractas traduções de flutuações momentâneas da vontade dita nacional. Aos direitos «utópicos» do Homem opunha Ameal os «direitos de Portugal» (p. 75), esse Portugal que fora desnacionalizado, tornado estrangeirado pelas doutrinas liberais «importadas» — tema clássico de todo o pensamento contra-revolucionário, mormente integralista. Daí a conclusão de que a nossa ditadura — palavra que tanto repugnava Salazar, a ponto de, em 1958, a Serge Goussard do *Figaro*, continuar a recusar essa expressão: «Considera-se um

ditador? — Não sou nem posso considerar-me tal» (*Discursos... VI*, 1967, p. 38) — seria uma «ditadura livre, clara, desassombrada e construtiva da Consciência Nacional» (Pessoa afirmava, na sua sátira em verso ao «Estado Novo», que este odiava a minúscula, o que é pelo menos o caso de Ameal, grande utilizador da maiúscula), ditadura que usa de uma violência «natural, benéfica e salutar» (p. 92). E, num escrúpulo de legalista timorato, esclarece logo que, apesar de tudo, a nossa ditadura se teria conservado num «admirável equilíbrio [...], não exagerando, irreflectidamente, as suas represálias» (p. 93), o que continuava ser a teoria salazarista dos safanões a tempo, dados com parcimónia, concisão e prontidão. Os seus chefes, portanto, seriam deste modo «firmes e sensatos» (*idem*). De facto, quanto a esta moderação, convém lembrar que o regime planeava já, para os revolucionários de Fevereiro desse ano de 193, deportá-los para um campo especial de internamento, que só foi criado em 1936 — o Tarrafal...

5. A recusa explícita do modelo fascista e totalitário

Em 1937, talvez para atender ao público francês que visitasse o nosso pavilhão na Exposição Universal de Paris, a Flammarion editava a selecção de textos de Salazar, quase um simples caderno — 47 páginas em vez das 293 de uma outra selecta traduzida por F. Castro —, intitulada *Comment on relève un Etat*.

O verdadeiro interesse deste opúsculo reside no facto de nele se incluírem três páginas (pp. 20 a 22) onde Salazar fazia reflexões que não encontramos em nenhum discurso ou livro seu até à altura, nem depois dela, já que a própria obrinha só seria vertida para a nossa língua após o 25 de Abril, mais exactamente no estio de 1977, ou seja quarenta anos depois de se publicar em França, com o título de *Como Se Levanta Um Estado*, em tradução de Margarida Perestrelo, com a chancela editorial da algo misteriosa «Golden Books», sendo impressa em Aveiro, nas oficinas da Tipave. Tem 111 páginas e um extenso prefácio de autoria de Jorge Moraes (pp. 9-40) (1).

(1) Houve uma reedição portuguesa (ou nova tradução portuguesa) do livro de Salazar *Como Se Levanta Um Estado*, agora a cargo da editora Mobilis in Mobile, Lisboa, 1991, p. 106, ilustr.; esta edição é bastante bizarra, desde a sua capa, onde se reproduz um quadro de Almada Negreiros existente no Café Brasileira do Chiado, até ao facto de nele figurar o prefácio de Salazar à sua antologia *Une Révolution dans la Paix* (também de 1937), sem falar nas pouco oportunas reproduções de jornais e reportagens fotográficas da vida portuguesa desde 1910; por fim, a edição é inexplicavelmente dedicada aos marinheiros e civis de Lisboa mortos junto do Largo do Rato durante a revolução de 9-II-1927... As notas que acompanham esta obra — com tradutor mantido no anonimato — também não ajudam a compreender o sentido da edição.

Por que não se quis que este livrinho de divulgação, quase um folheto, fosse conhecido entre nós na altura? Por duas razões, diz o prefaciador de 1977: por ser um texto político essencialmente escrito para leitores franceses e porque se queria que lá fora vissem Salazar como uma espécie de «integralista muito moderado, um homem de força mas não um fascista» (p. 17 da edição portuguesa de 1977). Cremos que estas razões são aceitáveis. De facto, as tais três páginas «inéditas» (ou que o seriam em língua de Camões) ou diferentes intitulavam-se «L'État portugais n'est pas fasciste» (p. 20). E eram de peso essas três paginazinhas, já que nelas Salazar, preto no branco, repudiava o fascismo; depois de criticar o comunismo (observando que era «impossível querer ao mesmo tempo o comunismo e a liberdade», p. 67 — citaremos a edição portuguesa de 1977, excepto quando explicitamente nos reportamos à edição francesa de 1937), afastava igualmente dois regimes que, dizia, era costume confundir com o seu, ou seja, o Nacional-Socialismo alemão e o Fascismo italiano. Ambos tinham em comum entre eles, aliás, o conceito totalitário do Estado: «Tanto para um como para outro, o partido é o Estado, ao qual se encontra subordinada toda a actividade dos cidadãos; os homens só existem para engrandecimento e a glória do Estado.» (P. 68.)

Estas ideias, evidentemente, já tinham sido ditas várias vezes por Salazar, desde 1930, com especial acentuação em 1932, 1933 e 1934, estando subjacentes, como vimos, ao conflito do «Estado Novo» com a heresia de Rolão Preto. Mas neste texto — e aqui está a sua novidade maior — chamam-se as coisas pelos seus nomes e, saindo da sua reserva, Salazar nomeia explicitamente o Nazismo alemão e o Fascismo italiano. Depois, falando do Nazismo, condena-o, lembrando aliás que havia nele mais nacionalismo do que socialismo, além de uma «exaltação sentimental» em que entravam «características raciais» (*loc. cit.*). Tudo estaria ali integrado no Estado, mesmo o divertimento (p. 70). Ora, um Estado assim concebido prossegue, não recua perante «a violência mais exagerada», tomando até essa violência como «manifestação dum direito mais elevado» (*idem*). Assim, portanto, dum modo muito firme e discreto, Salazar condena aqui o racismo anti-semita e o violentismo amoral suprajurídico do estatismo totalitário alemão — teorizadores do Estado nazifascista como Carl Schmitt (1) ou Ernst Huber eram-lhe decerto visceralmente

(1) Carl Schmitt (1888-1985), professor de Direito em Grefswald (1922-23), Berlim (1926) e Colónia (1933), e de novo em Berlim (1933-45), foi um crítico conservador e antidemocrático das ideias weimarianas de direito e de Estado, já que considerava que a democracia parlamentar era um método burguês de governo, ao mesmo tempo que repudiava a antítese liberal entre lei e política, achando que o liberalismo era incapaz de resolver os problemas da nova sociedade de massas. Crítico implacável do regime de Weimar, só havia contudo de ingressar no Partido Nazi em Maio de 1933, permanecendo então como o *Kronjurist* do regime, ainda que o seu inconvincente anti-semitismo despertasse algumas suspeitas, nomeadamente entre os SS, cujo jornal *Das schwarze Korps* o começaria a atacar desde 1936. Todavia,

avessos quando defendiam que o «Reichsführer» não se limitava a ser o representante do Estado e o pai da Nação, ele era o Povo, ele era a Nação germânica. Uma outra razão talvez levasse Salazar a introduzir nestas páginas «inéditas» a sua condenação do anti-semitismo — condenação que, tanto quanto sabemos, não voltaria a repetir ou aludir sequer: o facto de, em 1937, o Papa Pio XI ter consagrado uma encíclica precisamente condenando sem rebuços o racismo germânico, texto escrito aliás em alemão, com o título expressivo de «Mit brennender Sorge» (*Com uma Preocupação Ardente)* e, quiçá por isso de escassa circulação noutros países, embora no nosso, por exemplo, desde 1937 a revista lisboeta *Lumen* («Revista de Cultura para o Clero») tivesse dado à estampa no fascículo 6, de Junho de 1937, uma tradução integral desse texto, realizada por Manuel António Valente Pombo — que figurava como secretário de direcção da *Lumen*, sendo seu director o cónego Avelino Gonçalves (*Lumen*, pp. 377-393). E desse texto papal logo se fez uma separata editada com o título de *A Igreja e a Acção Católica perante o Comunismo e a Estatolatria Moderna / Três Encíclicas de Pio XI* (trad. de M. A. Valente Pombo, edição da Livraria Lopes da Silva). Não foi, assim, preciso aos católicos portugueses esperarem pela nova tradução que do mesmo texto os serviços da Embaixada Inglesa

---

Schmitt aprovara as leis antijudaicas de Nuremberga, considerando-as aceitáveis, assim como achava que a tomada do poder pelos nazis, em 1933, fora uma «revolução legal»; em 1934, aprovou o massacre da Noite das Facas Longas como exemplo de «justiça administrativa». Com grande mostra de oportunismo, tornou-se, apesar de católico, o teórico constitucional do nazismo, o que comprovou com o seu livro de 1933 *Staat, Bewegung, Volk: die Dreigliederung der politischen Einheit (Estado, Movimento, Povo: a estrutura tripartida da unidade política)*, sublinhando que o conceito central da lei nacional-socialista seria o «Führerprinzip» (*princípio de chefia*). Veja-se, sobre este ponto, o excelente e injustamente esquecido estudo de Fritz Nova, *The National Socialist Führerprinzip and its Background in German Thought*, Filadélfia, Universidade da Pensilvânia, 1943, 169 pp. (tese de doutoramento). E ainda Aryeh Unger, *The Totalitarian Party: Party and People in Nazi Germany and Soviet Union*, Londres e Nova Iorque, 1974. Afastando-se progressivamente da ortodoxia nazista, a carreira política de C. Schmitt entrou depois em declínio, embora mantivesse a protecção de Goering e Hans Franck. Em 1950, publicou as suas memórias, tentando justificar a sua carreira de jurista nazi. Faleceu na sua cidade natal, Plettenburg (Vestefália) em 7-IV-1985. O seu pensamento tem tido certa voga tanto na Alemanha de hoje como nos Estados Unidos, onde se multiplicam as traduções dos seus livros, tais como *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge, 1985), *Political Romanticism* (Cambridge, 1986), *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignity* (Cambridge, 1985). Veja-se também o lúcido artigo de Mark Lilla, «The ennemy of Liberalism», *The New York Review of Books*, 15-V-1997, pp. 38-44. Em França, o afamado estudo, de 1932, *Der Begriff des Politischen*, também já traduzido nos Estados Unidos (*The Concept of the Political*, Chicago, 1976), teve uma tradução prefaciada por Julien Freund, numa colecção de bolso: *La Notion de Politique. Théorie du Partisan* (Paris, 1992; pref. de J. Freund). Para a sua biografia, veja-se Robert S. Wistrich, *Who's Who in Nazi Germany*, Londres e Nova Iorque, 1995, pp. 225-226. Ed. alemã original deste utilíssimo dicionário biográfico: *Wer war Wer im Dritten Reich. Ein biographischen Lexikon*, Frankfurt, 1988, pp. 312-314.

em Lisboa haviam de promover em plena Segunda Guerra Mundial, de modo a lembrar-lhes tão oportunamente os intransigentes ensinamentos antinazis de Pio XI ([1]).

Por outro lado, Salazar desenvolve nessas três páginas a sua ideia-chave da condenação do totalitarismo, achando que, no fundo, o comunismo, embora divergindo do fascismo e do nazismo, se lhes assemelhava afinal pelo seu conceito de Estado totalitário. Para todos os três, o Partido era o Estado (*Como Se Levanta...*, p. 69). «Se o Estado possui, em si mesmo, o seu fim, e a sua razão de ser, não pode

([1]) A Encíclica «*Mit Brennender Sorge*» [isto é, *Com uma viva inquietação [...] sobre a situação religiosa no Reich alemão*], de Pio XI, foi publicada a 14-III-1937, em alemão; nesse mesmo ano, o Papa condenava também o Comunismo, numa encíclica de 18-III-1937; veja-se o artigo de Étienne Fouilloux, «Le Vatican contre Hitler et Staline», revista *Histoire*, n.º 70, Paris, Setembro de 1984, pp. 34-42. Essa encíclica foi dada à estampa, em português, através dos Serviços de Imprensa e Informação da Embaixada britânica em Lisboa, em 1942, na brochura, assinada por Ernesto Coutinho (um nome talvez fictício), *A Igreja Católica e o Nacional-Socialismo alemão/Documentos Pontifícios e Episcopais*, s/l, 1942, 131 pp. Esta interessante antologia, impressa na Inglaterra, sem menção do local, recolhe uma série de documentos católicos desde 1930 a 1942, nomeadamente a célebre e extensa encíclica condenando o nazismo (*op. cit.*, pp. 73-90). Lembremos que esta posição antinazi e anti-racista teve consequências práticas entre nós, uma vez que as posições hitlerófilas do rábido ideológico direitista Alfredo Pimenta (1882-1950) levaram o Patriarcado português da altura a emitir uma ríspida nota que foi distribuída à imprensa e publicada, *v. g.*, no *Diário de Notícias* de 31-VII-1943.

Quanto à Encíclica do Papa Pio XI dirigida aos bispos alemães, recordemos que ela é uma severa condenação das posições anticatólicas do III Reich, bem como uma reafirmação do anti-racismo e do antitotalitarismo da doutrina católica: «Todo aquele que toma a raça, o povo ou o Estado, a forma do Estado, os depositários do poder ou qualquer outro valor fundamental da comunidade humana — coisas que ocupam, na ordem terrestre, um lugar honroso e necessário —, todo aquele que toma tais noções para as retirar dessa escala de valores, mesmo os religiosos, e divinizá-los num culto idolátrico, esse destrói e falseia a ordem das coisas, criada e ordenada por Deus: esse está longe da verdadeira fé.» (*Ibidem*, p. 76.) O texto papal condena aqueles que falam dum «Deus nacional, de uma só raça» (*idem*), o que seria «um novo paganismo agressivo» (p. 77). Pio XI exproba claramente o «mito do sangue e da raça» (p. 78).

Veja-se o que dizemos desta encíclica de Pio XI e do seu reflexo no pensamento de Salazar no nosso já citado estudo «Deus, Pátria, Família: ideologia e mentalidade do salazarismo», vol. XII da nossa *História de Portugal*, pp. 11-142, *maxime* pp. 134-136. V. ainda, para o contexto global das relações entre os católicos e o poder neste período, o estudo de Martin Conway *Catholic Politics in Europe*, 1918-1945, Londres, 1997. Quanto ao pensamento de Pio XI em relação à questão judaica e ao nazismo, lembremos o recente estudo de Georges Pesseleq e Bernard Suchercky, *L'Encyclique oubliée de Pie XI*, Paris, 1995. Sobre o Vaticano (em especial Pio XI) e as ditaduras europeias da época, v. Anthony Rhodes, *The Vatican in the Age of Dictators*, Londres e Sidney, 1973 e Richard Wolff e Joeng K. Hoenschen (org.), *Catholics, the State and the European Radical Right*, Boulder, 1987 (estudos sobre as relações do Vaticano com regimes da extrema-direita, como a Croácia fascista de A. Pavelic, o fascismo francês, a Itália de Mussolini, a Hungria de Horthy, a Eslováquia de Tiso e a Espanha franquista; v., neste grupo de estudos, os textos de John Zeender, «Germany, the Catholic Church and the nazi regime», pp. 92-118, e Frank J. Coppa, «The Vatican and the dictators between diplomacy and morality», pp. 199-223), Tom Buchanan e Martin Conway, *Political Catholicism in Europe*. 1918-

existir nem regra externa para limitar a sua actividade, nem qualquer direito fora de si. Os direitos que o Estado define ou acorda são aqueles que convêm ao êxito dos seus próprios fins.» (*Loc. cit.*) Eram estas, em suma, as tais três paginazinhas inéditas, feitas especialmente para esta discreta edição francesa do seu pensamento, páginas sem dúvida importantes, espécie de *mise au point* doutrinal para recordar lá fora, num momento em que Paris era visitado por milhares de forasteiros e nativos do próprio hexágono gaulês, que o «Estado Novo» não se devia confundir com os regimes alemão e italiano da altura. E, no momento em que o Papa vinha dar força à resistência do episcopado católico alemão que recusava a perseguição aos judeus, era ainda uma discreta recusa do anti-semitismo da época.

6. Salazar, o ditador recalcitrante em ser definido como tal

Há ainda a questão, aliás bastante relevante para o estudo que nos propusemos fazer, de se saber se a ditadura, tantas vezes definida naturalmente como «ditadura nacional», o seria em sentido estrito e se essa qualificação agradava a Salazar. Já notámos, em relação a este último ponto, que o ditador não simpatizava pessoalmente com a expressão *ditadura*, afirmando, sobretudo aos visitantes estrangeiros que o procuravam, não gostar do termo, já que, como o dizia por exemplo ao jornalista francês Emile Schreiber, essa palavra, em português, tinha a terminação «dura», o que não estaria portanto «em harmonia com os nossos processos mais moderados, que alguns adversários, e até certos amigos, nos censuram» (E. Schreiber, *Le Portugal de Salazar*, Paris, 1938, p. 63). Temos, pois, aqui um ditador que não gostava que lhe chamassem ditador e que decerto preferia ler, como talvez o tivesse feito em 1937, depois do atentado contra ele de 4 de Julho desse ano, quando se dirigia para a missa dominical: «Um ditador que vai todos os domingos à missa difere essencialmente dos outros ditadores actualmente em funções.» (Revista *Le Mois*, Paris, n.º 79, 10-VIII-1937, p. 116.)

-1965, Oxford, 1996, Ernst C. Helmreich, *The German Churches under Hitler. Background, Struggle and Epilogue*, Detroit, 1979, Heinz Albert Raem, *Pius XI und der Nationalsozialismus: die Enzylik «Mit brennender Sorge» vom 14 Maerz* 1937, Paderhorn, 1979, e o livro *The Persecution of the Catholic Church in the Third Reich. Facts and Documents.* Translated from the German, Londres, 1940 (texto da encíclica *Mit brenennder Sorge*, em inglês, pp. 523-537). E, por fim, o artigo de Gabriel de Jesus Pita, «A Igreja católica perante os nacionalismos europeus entre as duas guerras mundiais: o caso específico português», in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, n.ºs 21-22, 1996-97, pp. 231-242; veja-se ainda *Le Dernier Advertissement. Pie XI: Encyclique Mit brennender Sorge/Goebbels: Dernier Avertissement aux catholiques allemands*, Paris, 1994, pp. 75-92: a diatribe de Goebbels contra a Igreja: v. a biografia de Goebbels por Ralf Georg Reuth, *Goebbels*, trad. americana, Nova Iorque, 1993, pp. 221 e segs.

Fosse como fosse, o seu regime autoritário não pode deixar de ser classificado como tal, como ditadura pura e simples, embora a expressão lhe pudesse desagradar ou arranhar os seus escrúpulos de jurista, e sobre ela tivesse até tecido algumas reflexões prudentes que merecem atenção.

Em 25 de Maio de 1930, ainda apenas Ministro das Finanças, na Sala do Risco e diante de oficiais reunidos para celebrar o quarto aniversário da ditadura nacional, Salazar procuraria definir com alguma clareza, e até franqueza, o conceito de ditadura, começando por lembrar que ela não era «a solução duradoira do poder político», já que era «essencialmente uma fórmula transitória» (*Discursos*, I, p. 63). Teria o Ditador mudado de opinião ou tentado afeiçoar a sua prática governamental, sobretudo a partir de 5 de Julho de 1932, no sentido de pôr fim a essa transitoriedade que, como jurista e cristão, devia considerar anómala e fugaz? A Constituição de 1933 é, em parte, uma resposta a essa vontade de «normalizar» — de dar normas — a um regime saído de um golpe de durindanas. Mas só em parte o é, porque a prática da ditadura, o crescente pendor pessoal de Salazar para os métodos de exercício solitário do mando, o seu progressivamente aumentado autoritarismo ditatorial personalizado se mantêm como evidentes, ostensivos e, tantas vezes, brutais, apesar de todos os seus escrúpulos, sinceros ou hipócritas, de exercer com moderação e prudência um poder saído da força castrense e vivendo da coacção, da censura, da força — cuja linha divisória com a violência era mais ténue do que sonhava a sua vã filosofia —, da repressão e dessas «medidas de segurança» decretadas e impostas ao arrepio de séculos da tradição penal do Ocidente.

Neste discurso de 1930, Salazar lembrava que a ditadura fora necessária — e não diz, mas acrescentemo-lo nós aqui, que até os melhores republicanos, aliás os mais lúcidos, de Basílio Teles aos seareiros (sem falar de Sidónio, cuja sinceridade republicana é indesmentível), tinham pedido o recurso a ela para salvar o país e a República — e garantia que ela respeitava melhor certas garantias individuais do que regimes que se diziam liberais, embora fosse certo que a ditadura existente era «um poder quase sem fiscalização, e este facto faz dela um instrumento delicado de que facilmente se pode abusar. Por tal motivo não é bom que a si mesma se proponha a eternidade» (*ibidem*, p. 64). Sábias palavras que o futuro ditador de 1932 a 1968 nunca foi capaz de meditar suficientemente e seguir com rigor...

Julgaria Salazar ser capaz de evitar a usura e o desregramento inato desse «instrumento delicado», como lhe chamara em 1930? O certo é que usou com largueza e abuso, até que o instrumento se degradasse e perdesse a sensata necessidade sentida por todos nos finais da I República. A tão conhecida máxima de Lord Acton sobre a corrupção do poder e a ainda maior do poder absoluto, que corromperia absolutamente, nunca suscitou no nosso ditador uma atenção suficiente e

necessária, facilitando, ao invés, a sua fatal degradação em tirania, esquecido da táctica inicial de realizar consensos em vez de impor soluções pessoais: sem nunca ter sido totalitário, o seu regime optou claramente pela tirania, pela prática de violências desnecessárias e criminosas, pelas perseguições mais implacáveis e injustificadas a opositores de todas as bandas, cedendo assim à inclinação demoníaca que o tal «instrumento delicado» estimula nos que leva ao fastígio do poder e, dessa cúspide onde impera a *libido dominandi* denunciada pelo cristão Pascal, lhes promete a glória de uma governação sem fiscalização nem alternativa possível. Tentado dest'arte no deserto pelo maligno do autoritarismo sem entraves, Salazar cedeu — e governou sozinho durante quase quatro décadas, esquecido de que, em 1930, diante dos militares que o tinham guindado ao poder, lhes lembrara que não seria bom que a ditadura se propusesse a eternidade, a eternidade de que só a morte física, esse bobo com um aguilhão, sabe ou pode interromper ao cravá-la no cérebro dos tiranos mais obstinados no seu apego ao mando, ao perverso instrumento do mando sem partilha. Como o dissera Shakespeare:

> «[...] within the hollow crown
> That rounds the mortal temples of a king
> Keeps Death his court, and there the antick sits,
> Scoffing his state and grinning at his pomp;
> Allowing him a breath, a little scene,
> To monarchize, be fear'd, and kill with looks,
> Infusing him with self and vain conceit
> As if this flesh which walls about our life
> Were brass impregnable; and humour'd thus
> Comes at the last, and with a little pin
> *Bores through his castle wall, and farewell king!*»

BIBLIOGRAFIA:

João Medina, *Salazar em França*, Lisboa, Ática, 1977, 148 pp.; ilustr.

— *Salazar e os Fascistas. Salazarismo e Nacional-Sindicalismo, A história dum conflito. 1932/35*, Amadora, Livraria Bertrand, 1979, 251 pp.; ilustr.

— (dir. de), *História contemporânea de Portugal*, Lisboa, Amigos do Livro, s/d, 7 vols, *maxime*: t. I e II de *A Ditadura: o «Estado Novo»*.

— (dir. de), *História de Portugal desde os Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*, Alfragide, Ediclube, s/d (1993; reed. actualizada, 1998), 15 vols.; *maxime*. vols XII e XIII, *O Estado Novo — I* e *O Estado Novo — II*.

— *Salazar, Hitler e Franco* (no prelo).

Capítulo Cinco

O marxismo em Portugal no século XX

Antonio Ventura

Difusão e divulgação (1900-1921)

Não é fácil abordar, de um modo sintético, toda a problemática relacionada com a difusão e a divulgação do marxismo em Portugal no século XX, bem como a amplitude da adesão que terá suscitado, não obstante alguns estudos existentes e que não podem ser ignorados [1]. Desde já convém esclarecer que nos interessam as mais diversas referências ao marxismo, mesmo as mais fantásticas, denegridoras ou laudatórias, e não apenas aquelas obras e autores que tiveram como objectivo a sua difusão empenhada.

Em Portugal, e até aos anos 20, a situação não diferiu, no essencial, da que existiu nas últimas décadas da centúria de oitocentos, prevalecendo, regra geral, uma certa confusão ideológica não só em relação ao marxismo em especial, mas também em relação a todos os movimentos de ideias que começavam a ter uma certa audiência lá por fora e cujos ecos chegavam, tímida e vagamente, ao nosso país.

Houve sempre no movimento operário e socialista português — e não só — uma grande dificuldade em lidar com conceitos precisos, em virtude do deficiente acesso aos textos fundadores, às fontes e aos comentários. Por outro lado, o analfabetismo que afectava a enorme maioria dos trabalhadores agravava a situação, uma vez que os impossibilitava, na prática, de um contacto directo com livros e publicações periódicas. Excepção feita para algumas profissões, como os tipógrafos (Alexandre Vieira, Azedo Gneco, Ernesto da Silva, Teodoro Ribeiro, Manuel Luís

[1] Alfredo Margarido, *Introdução do Marxismo em Portugal. 1850-1930*, Lisboa, Guimarães Ed., 1975; Alfredo Dinis, «Evolução do Marxismo em Portugal (1850-1930)», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XXXV, fasc. 1-2, 1979, pp. 133-170; Alfredo Dinis e J. Forte, «Marxismo em Portugal», *Logos*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Lisboa, Verbo, 1991, Vol. 3, pp. 712-716.

de Figueiredo), que constituíam uma verdadeira elite operária, sabendo alguns deles, por dever de profissão, o francês e o espanhol. De tudo isto resulta uma deficientíssima formação ideológica, com frequentes equívocos e afirmações de que se perfilhava uma postura que entrava, em boa verdade, na mais completa contradição com posições tomadas e textos produzidos. Marxistas que nunca leram Marx — ou apenas o conheceram através de Benoît Malon — e anarquistas que conheceram Kropotkine, Malatesta ou Jean Grave pelas brochuras espanholas. O escritor libertário Emílio Costa — um profundo conhecedor do movimento operário e social da época — escrevia em 1903: «O socialismo não tem progredido entre nós, porque não se coaduna com o carácter do povo e porque tem praticado erros de propaganda [...]. O português é essencialmente federalista, autónomo e regionalista. Suporta actualmente uma feroz centralização, porque está bestializado, sem consciência do que foi e é capaz de ser. Por isso lhe há-de repugnar fatalmente a doutrina do socialismo de Estado; ao passo que há-de aceitar de boa vontade a doutrina libertária, que é federalista por excelência.» (1) E, mais adiante, considerava que o socialismo de Estado estaria mais em sintonia com os espíritos ingleses e alemães, sendo pouco acessível aos portugueses: «Em cada cem portugueses, dez compreendem melhor o *Capital* do que *A Conquista do Pão*; noventa preferem o livro de Kropotkine ao de Marx.» (2)

Quanto aos textos fundamentais do marxismo, se exceptuarmos o *Manifesto Comunista*, com edições oitocentistas, *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* (3), de Engels, e de textos antológicos, frequentemente pouco fiéis, surgidos na imprensa operária e socialista, *O Capital*, na versão resumida de Gabriel Deville, é publicado em 1912 em duas edições simultâneas: na Colecção Sociológica, da Guimarães Editores, numa tradução de Emília de Araújo Pereira, e na Biblioteca de Educação Nacional, numa tradução de Albano de Morais. A edição integral de *O Capital*, em Portugal, apenas se iniciará em Janeiro de 1974, com a publicação do 1.º Volume do Livro 1.º, sem continuidade, numa edição da Centelha, com tradução de Vital Moreira — que também assina o estudo introdutório — e de J. Teixeira Martins. Somente em 1990 se iniciou a publicação integral, agora com a chancela das Edições «Avante!»... (4)

O *Manifesto Comunista* foi novamente publicado em 1931, pela Editorial Moutinho, do Porto, e depois, durante o Estado Novo, existiram edições clandestinas. Conhecemos duas, das Edições «Avante!», datadas de 1955 e 1960. Ou uma outra, incluída na colecção «Textos Marxistas», ligada ao jornal *O Grito do Povo*, já

(1) Emílio Costa, *É Precisa a República*, Lisboa, Imprensa de Libânio da Silva, 1903, p. 88.
(2) *Ibidem*.
(3) Lisboa, Tip. Fénix, 1889, tradução de Ramos Lourenço.
(4) Numa edição da Editorial «Avante!», integrada na Colecção Clássicos do Marxismo-Leninismo, numa tradução de José Barata-Moura.

no início dos anos 70. Quanto a *O Estado e a Revolução*, de Lénine, somente será publicado em Portugal em 1925, Edição de Couto Martins, no Porto, sem indicação do tradutor.

Os militantes operários portugueses dificilmente teriam acesso aos textos, tanto nas versões originais — quantos poderiam ler alemão?... — como através de traduções fiáveis. Restavam, como alternativa, as versões espanholas e francesas, relativamente numerosas, e as raras traduções portuguesas.

Encontramos na imprensa operária e socialista, nas primeiras duas décadas deste século, abundantes referências a Marx, a Engels, ao marxismo. Naturalmente que o Partido Socialista Português, na pluralidade das suas tendências, se reclamava da herança daqueles pensadores. Nos seus programas e jornais surgem, directa ou indirectamente, referências a esse respeito, e algumas notas marginais mostram ter existido algum interesse pela figura de Marx. Existiu, em 1900, uma Associação Excursionista Karl Marx, sediada na Rua da Bempostinha, 93, 1.º, em Lisboa, e mesmo no âmbito da maçonaria, o nome do autor de *O Capital* foi escolhido, algumas vezes, como nome simbólico de maçons, quase todos de origem operária como Pedro Sá Pereira, um socialista que, convertido ao republicanismo, fará parte das Constituintes de 1911.

Ernesto da Silva, dissidente socialista que se aproximara do anarquismo intervencionista, publicou, no *Almanaque da Democracia para 1902*, um pequeno artigo intitulado «Socialismo», acompanhado de um retrato de Marx, onde expunha sinteticamente as grandes propostas socialistas (1).

Se quisermos encontrar, nessa época, algumas abordagens mais aprofundadas dos princípios marxistas, devemos procurá-las fora do âmbito socialista e operário.

Marx na Universidade

Na Universidade Portuguesa o pensamento de Marx era estudado nas disciplinas de carácter económico ou sobre a evolução das doutrinas sociais, mas quase sempre numa perspectiva condicionada e dirigida, dando até origem a alguns trabalhos académicos. Uma das obras mais interessantes publicadas no início século — foi impresso em 1900 —, e que se relaciona com a temática em apreço, foi produzida para a 10.ª cadeira da Faculdade de Direito de Coimbra, por um jovem que será, mais tarde, uma das grandes figuras da pedagogia portuguesa: Faria de Vasconcelos. O pequeno trabalho — tem apenas 62 páginas — intitula-se *O Materia-*

(1) *Almanaque da Democracia para 1902 (1.º ano da sua publicação)*, Lisboa, Tip. Industrial Portuguesa, 1901, pp. 72-74.

lismo Histórico e a Reforma Religiosa do Século XVI (¹). No início, o autor enunciava, em letra de imprensa, o objectivo da publicação do seu escrito: «divulgar a teoria do materialismo histórico que corresponde a uma instante necessidade intelectual do nosso tempo, já na sua substância doutrinal, já na sua aplicação positiva e real aos factos sociais» (²). Ao abordar a génese do fenómeno religioso e as «concepções positivas hodiernas», chama à colação autores como Spencer, Guyau, Max Nordeau, De Greef e Faure, para concluir que só pela concepção do materialismo histórico se poderia chegar à determinação positiva e real do fenómeno religioso. Citando Labriola, considera que o materialismo histórico é uma tentativa para restabelecer pelo pensamento, com método, a génese e a complicação da vida social que se desenvolveu através dos séculos. É um instrumento de explicação do completo movimento histórico, que se tem empregado tendo sempre em vista as causas materiais e económicas da organização social. O autor refere Marx, para refutar os que acusavam o socialismo científico — a expressão é de Vasconcelos — de ser uma construção científica esquemática e apriorística. Pelo contrário, ele considera que «não é a modalidade doutrinal do materialismo histórico de Marx e Engels que assume uma feição esquemática e abstracta, mas sim a modalidade doutrinal do materialismo histórico de Loria» (³). Procura caracterizar o materialismo histórico, que classifica de realista, crítico e dialéctico, passando depois a questionar o princípio fundamental da concepção materialista de Marx: «O modo de produção e reprodução da vida é o único momento determinante, ou é só a base de todas as outras relações que operam realmente?» (⁴) E responde, citando Engels: «Segundo a concepção materialista da história, a produção e a reprodução da vida material são, em última instância, o momento determinante na história.» Ao longo do seu trabalho, Faria de Vasconcelos ainda refere Kautsky. Na bibliografia, não aparece uma única edição de obras de Marx, mas apenas dois artigos de Engels (⁵), e *Sur la conception materialiste de l'Histoire*, que, por não ter qualquer outra referência, foi certamente citada indirectamente. Quanto à restante bibliografia, toda ela é francesa ou italiana, com destaque para Labriola, Benoît Malon, Loria, Kautsky, Deville, Mehring e até Sombart.

O Prof. Marnoco e Sousa, nos programas das cadeiras de Economia Nacional que leccionava na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, também

(¹) A. S. Faria de Vasconcelos, *O Materialismo Histórico e a Reforma Religiosa do Século XVI*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1900.

(²) *Ibidem*, p. XII.

(³) *Ibidem*, pp. 35 e 36.

(⁴) *Ibidem*, p. 38.

(⁵) «Sur la Conception matérialiste de l'Histoire», *Le Devenir Social* n.º 3, 1897; «Contributions à l'Histoire de Christianisme Primitif», *Le Devenir Social*, Abril de 1895.

contemplava o marxismo. Veja-se, por exemplo, as prelecções feitas ao segundo ano jurídico no ano lectivo de 1908-1909 (1). No capítulo intitulado «O Socialismo e suas formas», faz uma explanação sintética mas bastante completa do pensamento de Karl Marx, expondo as três teorias que o compunham, «organicamente coordenadas — uma teoria filosófica, uma teoria económica, uma teoria histórica» (2). Refere as suas principais obras — *Miséria da Filosofia*, a *Crítica da Filosofia Política* e *O Capital* — com os títulos em alemão, e salienta as influências sofridas por Marx, em especial de Hegel, destacando que ele adaptou «a dialéctica hegeliana e soube desprendê-la do seu idealismo dando-lhe uma forma materialista» (3). Depois dedica algum tempo a Engels, «que foi o continuador da obra deste grande escritor», a Bernstein, «que na interpretação do marxismo se afastou tanto da verdadeira ortodoxia que a sua doutrina deu origem a uma cisão do marxismo», e às críticas de Kautsky àquele último. Finalmente, Marnoco e Sousa faz uma avaliação final numa «discussão da teorias do marxismo», sendo uma das suas conclusões a de que «é profundamente verdadeira a doutrina de Marx da concentração capitalista, determinando a acumulação da riqueza num dos pólos da sociedade e no outro pólo a acumulação da miséria» (4). No âmbito da 6.ª Cadeira — Ciências Económicas e Direito Económico — da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, regida pelo mesmo Marnoco e Sousa, surgiram alguns trabalhos escolares posteriormente publicados em livro. Os seus autores foram Carlos Lobo de Ávila Lima (5), Luís Gonçalves (6), Fernando Emygdio da Silva (7) e Campos Lima (8). Embora o tema central em todos eles seja o movimento operário em Portugal, o último apresenta características distintas até porque o seu autor era um libertário assumido e essa postura reflecte-se na obra, onde não existem praticamente alusões ao marxismo. No que respeita aos três restantes, Lobo d'Ávila Lima apenas aborda o tema muito superficialmente. Luís Gonçalves expõe as doutrinas de Fourier, de Owen, de Achille Loria e de Lassalle, mostrando-se muito crítico em relação a Marx, considerando que nada tem de original, apesar de contar com o «auxílio da podero-

(1) Marnoco e Sousa, *Economia Nacional*, Coimbra, França Amado, Editor, 1909.

(2) *Ibidem*, p. 109.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ibidem*, pp. 118-119.

(5) *Movimento Operário em Portugal*, Lisboa, Ferreira & Oliveira, L.da, s/d, com carta-prefácio de Anselmo de Andrade a pp. V a VIII.

(6) *A Evolução do Movimento Operário em Portugal*, Lisboa, Adolfo de Mendonça & Cia, Editores, 1905.

(7) *O Operariado Português na Questão Social*, Lisboa, Tipografia Universal, 1905, com um prefácio de Eduardo Vilaça a pp. 1-4.

(8) *O Movimento Operário em Portugal*, Lisboa, Guimarães & Cia, Editores, 1910. Existe uma segunda edição, Porto, ed. Afrontamento, 1972.

sa e brilhante dialéctica» [1]. Quanto às ideias de Marx sobre o capital, o trabalho, o lucro, a história e a evolução social, reputa-as de «doutrinas falsas».

De todas estas obras, a mais bem elaborada é, sem dúvida, a de Fernando Emygdio da Silva. Marx é referido em tom elogioso: «É Karl Marx que tem a glória de ter fundado o socialismo científico. Apesar de se ter em parte inspirado nas obras dos seus predecessores, em todo o caso a sua forte originalidade em breve o faria destacar como inovador» [2]. Alude à polémica com Proudhon, à influência de Feuerbach e da dialéctica hegeliana no pensamento de Marx. *O Capital* é classificado como «obra grandiosa do patriarca do colectivismo» [3]. Para ele, o «que torna Marx glorioso e célebre é ter fundado a Internacional», mas sintetiza também o seu labor no plano teórico: «remodelando antigas teorias económicas, como a do valor, a reduz aos princípios que regulam a mais-valia — até concluir por fim na existência dos elementos desagregadores do sociedade económica actual, que por si só serão suficientes para manter a evolução, que há-de fazer passar o regime capitalista» [4].

Os exemplos da presença de Marx e de Engels nos programas, cursos e sebentas universitárias são numerosos. Longe de pretendermos esgotar o tema, vejamos apenas mais dois. No manual de Economia Política de Raul Tamagnini Barbosa, professor do Instituto Superior de Comércio do Porto, surge um retrato de Karl Marx, com uma legenda onde o autor esclarece estarmos perante um «notável economista, o verdadeiro fundador do socialismo científico moderno, ou marxismo, único sistema em que o salário será racional e justo» [5]. Numa nota de pé-de-página, Tamagnini Barbosa fornece uma pequena biografia do filósofo com a indicação das suas obras que considera mais importantes — o *Manifesto Comunista* e *O Capital*.

António de Oliveira Salazar, nas suas lições de Economia Política, também não ignorava Marx e o seu pensamento. O programa da cadeira previa a análise das «escolas contemporâneas sob o ponto de vista das doutrinas ou das soluções», uma das quais era «O colectivismo. Karl Marx. O Marxismo e o neomarxismo» [6]. Salazar apresenta uma panorâmica da génese do pensamento marxista, mas sem-

---

[1] Lobo d'Ávila Lima, *op. cit.*, p. 168.

[2] Manuel Emygdio da Silva, *op. cit.*, p. 42.

[3] *Ibidem*, p. 43.

[4] *Ibidem*.

[5] Raul Tamagnini Barbosa, *Economia Política*, Porto, Tipo-Litografia Minerva, 1916, p. 122. Há uma 2.ª edição desta obra, «correcta e aumentada», Famalicão, Tip. Minerva, 1920. Nesta, a gravura de Marx e o texto vêm na p. 125.

[6] Alberto Menano e João Mamede, *Economia Política. Apontamentos Coligidos das Prelecções do Exm.º Senhor Doutor Oliveira Salazar ao Curso de 1919-1920*, Coimbra, Minerva Central, 1919, p. 111.

pre com comentários e valorações. Cita a *Miséria da Filosofia*, a *Crítica da Economia Política* e *O Capital*, salientando que «destas obras, a mais importante é precisamente o primeiro volume do *Das Kapital*, que contém a exposição das ideias fundamentais do sistema de Karl Marx. Este livro monumental, *Das Kapital*, teve, como a Bíblia e as Pandectas, numerosos comentadores e é certamente em toda a literatura do século XIX um daqueles cuja influência foi mais profunda e mais universal» ([1]). Considera que Marx é um continuador de Ricardo não só pela teoria do valor, fundada no trabalho, mas também pela ideia de antagonismo entre lucro e salário, a teoria da renda e pelo «seu método abstracto, dogmático e pelas suas fórmulas obscuras» ([2]). Marx apoiar-se-ia numa «rica observação dos factos», simplificando-os, generalizando-os de forma a poder tirar deles construções puramente esquemáticas. Salazar expõe, em seguida, o materialismo histórico — «toda a obra de Karl Marx é dominada pela filosofia de Hegel» — e sublinha a importância do factor económico nas relações sociais: «cada fase da evolução social é determinada pelo desenvolvimento histórico das formas de produção [...]. A luta de classes é para Karl Marx o facto fundamental que constitui o ponto de partida de cada uma das fases da evolução». Uma das críticas formuladas neste ponto é a alegada desvalorização dos «factos psicológicos» na evolução social, que seria apenas determinada pelo factor económico. Depois, analisa a lei da concentração capitalista e a teoria da mais-valia — «segundo Marx, o trabalho não é só a medida mas a substância do valor» —, aquilo a que chama o neomarxismo, isto é, os desenvolvimentos e revisões do marxismo, em especial o de Bernstein. Salazar dedicava também alguma atenção à fundação e história da I Internacional, à criação dos partidos operários nacionais e às principais reivindicações dos programas mínimos, isto é, os que tinham a ver com as reivindicações imediatas.

Finalmente, veja-se o manual *Elementos de Economia Política*, de A. Lino Neto, professor do Instituto Superior de Ciências Económicas e Financeiras, publicado em 1930, onde aborda sucintamente *O Capital* e o *Manifesto Comunista* ([3]). Também nas dissertações apresentadas a concurso, em diversas escolas, é possível encontrar referências a Marx e ao marxismo, como foi o caso de José Maria de Andrade Saraiva no concurso para professor da Faculdade de Direito de Lisboa ([4]), realizado em 1913.

([1]) *Ibidem*, p. 112.

([2]) *Ibidem*, p. 113.

([3]) A. Lino Neto, *Elementos de Economia Política*, Lisboa, ISCEF, 1936, pp. 15, 20, 61 a 63 e 270.

([4]) José Maria de Andrade Saraiva, *Transformações da Organização Económica*. Dissertação de Concurso de Professor do Grupo de Ciências Económicas da Faculdade de Estudos Sociais e de Direito de Lisboa, Lisboa, Tip. La Bécarre de Francisco J. Carneiro, 1913. A referência a Marx surge a pp. 70 e 76.

Todos estes exemplos — que poderiam ser muito mais ampliados — demonstram de forma elucidativa como o marxismo era abordado na universidade nas primeiras décadas do século XX, quase sempre de uma forma sumariada e esquemática e não menos vezes acompanhado de comentários e juízos de valor. Por outro lado, as obras de Marx e de Engels estavam ausentes da generalidade das bibliografias, referidas indirectamente ou através de traduções francesas.

Esta situação continuará até ao fim do Estado Novo.

Outros autores e outras obras

O número de autores e de obras onde encontramos, no início do século, referências ao marxismo, de forma mais ou menos desenvolvida, é bastante significativo. Vejamos apenas alguns casos mais relevantes. O primeiro é, naturalmente, o de Basílio Teles, que discute a questão do valor nos seus *Estudos Históricos e Económicos* (1901) ([1]). Em 1902, o republicano João de Meneses publica uma pequena brochura intitulada *A Nova Fase do Socialismo* ([2]), onde procura «conciliar a heresia reformista com as teses esquerdistas defendidas pelos desvios anarquistas (Nieuwenhuis) ou sindicalistas revolucionários (Labriola e Sorel)» ([3]).

Seria fastidioso enumerar todas as obras que, de uma maneira ou de outra, dedicaram alguma atenção, mesmo que acidental, ao marxismo. Desde o Padre Pinheiro Marques, que classificava Bebel, pela sua alegada posição sobre o casamento, de «selvagem, desvergonhado, brutal e imundo» ([4]), a D. Francisco de Melo e Noronha ([5]).

As duas edições do resumo de *O Capital*, impressas em 1912, inseriam-se em outras tantas colecções que tiveram na época uma grande divulgação: a Colecção Sociológica da Guimarães, e a Biblioteca de Educação Nacional, dirigida por Agostinho Fortes. Dos respectivos catálogos constam algumas traduções de obras estrangeiras que contribuíram para a vulgarização das teorias socialistas incluindo o

([1]) Basílio Teles, *Estudos Históricos e Económicos II*, Porto, Livraria Chardron, 1901.

([2]) João de Meneses, *A Nova Fase do Socialismo*, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho Editor, 1902. Há uma nova edição, Lisboa, Guimarães & C.ª, 1975, com prefácio e notas de Carlos da Fonseca.

([3]) Carlos da Fonseca, prefácio a João de Meneses, *A Nova Fase do Socialismo*, reedição cit., p. 7.

([4]) Padre Pinheiro Marques, *O Socialismo e a Igreja*, Lisboa, Livraria Guimarães & C.ª Editora, 1904, p. 70.

([5]) D. Francisco de Melo e Noronha, *Matéria Social e Literatura*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1910.

marxismo, embora de uma forma muito sumária, casos de G. Renard [1], Alfredo Niceforo, Jules Guesde [2] e Severio Merlino [3].

De todas estas obras de divulgação uma merece um destaque especial pela forma exaustiva como o tema é abordado e pela sua extensão. Trata-se de *Socialismo*, de Henrique Baptista, em três volumes, integrada na Biblioteca de Educação Intelectual [4]. No segundo volume, o Capítulo I é dedicado a Marx e à exposição das suas ideias (pp. 20-41) e o Capítulo VI (pp. 121-153) à história da I Internacional.

Uma das realidades constantes, amplamente comprovada, foi a deficiente acção doutrinária do Partido Socialista junto dos sectores da população em princípio mais permeáveis, com um total alheamento em relação ao mundo rural. Emílio Costa realçava esse facto em 1930: «Durante dezenas de anos, o partido socialista, o único agrupamento que se dizia partidário do marxismo, pouco ou quase nada fez para difundir nas massas, para vulgarizar a respectiva doutrina.» [5]. Claro que, mesmo no campo socialista, existiram raras excepções, desde José A. Saraiva, com o seu livro *A Caminho do Socialismo*, onde analisava o fenómeno de concentração industrial e comercial «admiravelmente previsto por Karl Marx» [6], à actividade do grupo ligado à revista *Pensamento* (Porto, 1930-1940) e ao consagrado Bourbon e Meneses, que evocava o 49.º aniversário da morte de Marx: «não é exagerado dizer que em Karl Marx — descendente de rabinos — reencarnou o génio dos grandes profetas de Israel» [7].

Nos debates e polémicas que povoaram a imprensa operária e sindical portuguesa durante a I República é possível encontrar alusões fugazes ao marxismo, mas sem profundidade, reflectindo uma situação geral de ignorância, entre os trabalhadores, das doutrinas do autor de *O Capital*. Emílio Costa observava, perante tudo isto, que a difusão do marxismo passou a ser feita pelos comunistas, a que chamava «marxistas recém-chegados» [8]. Efectivamente, a situação alterou-se com os ecos da Revolução Soviética e com as experiências que ocorreram na Rússia após 1917. Para

[1] G. Renard, *O que é o Socialismo?*, Lisboa, Biblioteca de Educação Nacional, 1909.

[2] Alfredo Niceforo e Júlio Guesde, *As Classes Pobres. Ensaio de Catecismo Socialista*, Lisboa, Biblioteca de Educação Nacional, 1912.

[3] Severio Merlino, *Formas e Essências do Socialismo*, com um prefácio de G. Sorel, Lisboa, Livraria Editora Guimarães & C.ª, Colecção Sociológica, 1909.

[4] Henrique Baptista, *O Socialismo I. Os Precursores*, Porto, Companhia Portuguesa Editora, 1913; *II. Os Apóstolos e a sua Doutrina*, idem, 1913; *III. As Escolas Actuais*, idem, 1914.

[5] Emílio Costa, *Karl Marx*, Lisboa, Livraria Peninsular Editora, 1930, p. 28.

[6] José A. Saraiva, *A Caminho do Socialismo*, Lisboa, Tipografia la Bécarre de Francisco J. Carneiro, 1913, p. 80.

[7] Bourbon e Meneses, *Páginas de Combate*, Lisboa, Livraria Central Editora, s/d, pp. 221-225.

[8] Emílio Costa, *Karl Marx*, cit., p. 28.

os seus defensores, estava-se perante a aplicação prática do marxismo, embora num desenvolvimento diferente e até inesperado. Bolchevismo, sovietismo, são palavras novas que emergem no vocabulário político português.

Reflexos da Revolução Soviética

A Revolução de Outubro e todo o processo de transformações operado na Rússia tiveram ampla repercussão em Portugal, se bem que também neste caso as confusões fossem repetidas e persistentes. Para os sectores conservadores, os acontecimentos a leste surgiam como um cataclismo, como uma espécie de convulsão tremenda da qual saíra uma experiência bárbara e irracional. Para alguns sectores socialistas, anarquistas e sindicalistas, a recepção da experiência soviética foi encarada de maneira diversa, mas sempre condicionada pela falta de informação.

A partir dos finais de 1919 era frequente encontrarmos em Portugal jornais operários que proclamavam a sua simpatia com a Rússia, mesmo dentro das estruturas sindicais, maioritariamente sindicalistas revolucionárias e com uma forte influência anarquista. A fundação da Federação Maximalista Portuguesa, naquela ano, foi um passo importante no apoio ao poder dos sovietes, mas também nesse caso ressaltavam as confusões e os equívocos. O que estava em causa não era a teoria — os escritos de Lénine eram ainda desconhecidos entre nós — mas sim a acção prática e quotidiana do governo dos sovietes. Basta lermos o órgão da FMP, *Bandeira Vermelha*, para compreendermos que, para muitos desses elementos, a Revolução Soviética surgia como a Revolução Social tão desejada pelos libertários, embora muitas vezes a adesão não fosse incondicional. Veja-se, por exemplo, o que escrevia Eduardo Metzner: «Fazendo a apologia da Revolução Russa não queremos dizer que somos estritamente partidários da aplicação das fórmulas socialistas que pôs em prática, nem do sistema governativo. Anarquista comunista que somos e, oportunamente, intervencionista, a nossa visão é diversa.» (1)

Um dos maiores propagandistas da Revolução Russa foi Manuel Ribeiro, fundador da FMP e sindicalista prestigiado. Era, pela sua formação intelectual, pelo conhecimento que tinha dos movimentos sociais internacionais e pela sua experiência prática um dos militantes operários mais bem informados. Mas, se analisarmos os seus escritos, facilmente concluiremos que os equívocos eram numerosos, em especial os que tinham a ver com o conceito e a prática da ditadura do proletariado. Vejamos alguns exemplos retirados de artigos de Manuel Ribeiro publicados no *Bandeira Vermelha*: «Esse ideal é a Revolução social, concretizada na Ditadura

(1) Eduardo Metzner, *A Verdade acerca da Revolução Russa*, Lisboa, Empresa Editora Popular, 1919.

do proletariado, expressão política da nova fórmula governativa, provisoriamente adoptada como solução irremediável a que não pode fugir-se. É doloroso, mas necessário. Todo o poder aos proletários, tal deve pois ser o lema inscrito na nossa bandeira, o grito de guerra das hostes vermelhas na hora suprema do grande arranque.» ([1]) A ditadura surge como inevitável: «Se somos, pois, pela revolução imediata e consequente emprego da ditadura proletária, é porque vemos horrorizados crescer a miséria dos povos, e, mais do que a miséria, a podridão moral, invadindo tudo, corrompendo tudo e ameaçando já as camadas sãs da sociedade.» ([2])

Manuel Ribeiro considerava mesmo não haver qualquer contradição entre a condição de libertário e a de bolchevista: «Ser bolchevista não é apostatar, não é renegar o ideal libertário. Temos muita honra, aqui na *Bandeira Vermelha*, em nos declararmos bolchevistas, como nos declaramos sindicalistas revolucionários, e não damos licença a nenhum dos que nos condenam por sermos bolchevistas, de se considerarem, em todos os campos, mais anarquistas e libertários do que nós.» ([3])

O mesmo autor lançou nessa época a «Biblioteca Vermelha», sob sua direcção e ligada à FMP, considerada de «iniciação sovietista» e tendo como objectivo fundamental a «vulgarização documentária [*sic*] da obra de reconstituição social dos Sovietes da Rússia». Entre os autores a publicar anunciava-se Lénine, o Capitão Sadoul, Souvarine e Bukharine. Outras colecções dirigidas também por Manuel Ribeiro foram a de «Actualidades Sociais» ([4]), em 1919, e a Biblioteca de Cultura Social, que publicou a *Constituição Política da República dos Sovietes*, precedida de um texto de Trotsky, e pelo menos outras quatro brochuras, das quais merecem destaque *A Rússia Nova*, de Henriette Roland, e *Aos Assalariados*, de Jules Guesde. A Constituição Soviética foi, aliás, muito divulgada entre nós, quer na imprensa operária quer noutras publicações. Uma delas foi a brochura intitulada *O que são as Repúblicas dos Sovietes?* ([5]), com um pequeno texto introdutório onde se diz, a dado passo: «As revoluções são implacáveis, cruéis. São operações de cirurgia social cujo anestésico é, por enquanto, uma incógnita. Durante o período revolucionário perpetraram-se violências. Excessos? Não há dúvida. Esses excessos, porém, são plenamente desculpáveis no momento em que a cegueira, impulsiva e feroz, domina a psicologia das turbas e não as deixa reflectir.»

A divulgação de numerosas brochuras sobre a Rússia, na maior parte traduções de outras surgidas no estrangeiro, contribuiu para incentivar a discussão em torno

([1]) «As Novas Tendências sociais», n.º 10, 7-12-1919.
([2]) «Porque somos Bolchevistas, n.º 41, 8-8-1920.
([3]) «Neno Vasco», n.º 49, 3-10-1920.
([4]) Manuel Ribeiro traduziu, para esta colecção, o livro de Etienne Antonelli, *A Rússia Bolchevista*, Lisboa, Arte & Vida, 1919.
([5]) Espártaco, *O que são as Repúblicas dos Sovietes?*, Lisboa, Ed. Marques Teixeira, s/d.

das novas experiências ensaiadas a leste. Algumas tinham um cunho marcadamente didáctico, como Albert Rhys Williams, *70 Perguntas e Respostas sobre os Bolcheviques e os Sovietes* (1), originalmente publicado nos Estados Unidos da América em 1918. Como o próprio título sugere, a obra organiza-se em torno de perguntas e respostas.

Outras obras com algum interesse são as de Carlos Rates. A primeira intitula-se *A Ditadura do Proletariado* (2), e foi publicada pela secção editorial do diário da Confederação Geral do Trabalho, *A Batalha*. O autor vaticinava o fim das democracias: «Sente-se visivelmente o cansaço das instituições que até aqui mantiveram o domínio económico e político. Eles próprios, os interessados na manutenção do existente, não ocultam o seu desalento de vencidos. Decididamente, o melhoramento das condições de vida moral e material implica o rompimento do sistema existente. Sem o desmoronamento do direito histórico da propriedade, sem a partilha dos lucros pelos produtores, sem a rapidez dos processos de administração pública, não há possibilidade da maior produção e, consequentemente, da maior felicidade.» (3) A solução passava pela instauração da ditadura do proletariado, que não seria um regime social duradoiro e definitivo, mas transitório, inicialmente com uma acção centralista, mas criando e preparando a descentralização preconizada por todas as escolas socialistas. Como objectivos imediatos, apontava o aumento da produção nacional, pela socialização de todos os meios de produção, pela obrigatoriedade do trabalho para todos, pela direcção do trabalho confiado às corporações técnicas e profissionais e partilha dos lucros pelos produtores.

Noutro livro publicado anos depois, resultante de uma sua visita à Rússia Soviética, por entre a narração da viagem encontramos novas reflexões de Carlos Rates sobre a experiência russa (4), desta vez mais objectivas porque resultaram da observação directa.

A fundação do Partido Comunista Português e a divulgação do marxismo

A primeira vez que a palavra «comunista» foi utilizada entre nós, para designar uma organização política que se identificava com a experiência soviética, foi em 1920, com o Centro Comunista de Lisboa, onde pontificava Eduardo Frias, mais tarde convertido ao nacionalismo e colaborador da revista *A Esfera*.

---

(1) Albert Rhys Williams, *70 Perguntas e Respostas sobre os Bolcheviques e os Sovietes*, Lisboa, edição de José Augusto Machado, s/d (1919).

(2) «A Ditadura do Proletariado», *A Batalha*, Lisboa, 1920.

(3) *Ibidem*, p. 8.

(4) *A Rússia dos Sovietes*, Lisboa, Guimarães Editora, 1925.

A fundação do PCP, em Março de 1921, não veio alterar o quadro de equívocos e imprecisões que rodeavam a difusão do marxismo em Portugal. Mais do que de Marx, falava-se de Lénine e dos êxitos alcançados a Leste. Basta uma análise superficial da imprensa comunista de então — *O Comunista*, de Lisboa, *Bandeira Vermelha*, do Porto, *A Internacional*, órgão dos Partidários da Internacional Sindical Vermelha, os diversos órgãos sindicais de tendência comunista — para o comprovarmos. Mas a necessidade de proporcionar uma formação ideológica aos militantes levou à criação de colecções de brochuras que não tiveram uma vida muito longa. Em 1923 surgia a «Biblioteca Comunista», editada pelo PCP, de que conhecemos duas edições: um texto de Lénine e outro de Carlos Rates. O jornal *A Internacional* também deu à estampa uma colecção intitulada «Biblioteca de *A Internacional*», que se manteve activa entre 1924 e 1926, com textos de Losovky (1), Liebers e Cornot (2), para além de ter publicado os Estatutos da Internacional Sindical Vermelha. Mesmo após o 28 de Maio de 1926 o PCP continuou a manter uma actividade editorial pontual através de edições legais ou clandestinas. O jornal *O Proletário*, órgão da Federação Unitária dos Transportes e Comunicações, publicava em 1930 um opúsculo de Engels intitulado *Princípios do Comunismo*, com prefácio de Marcel Ollivier e um retrato de Friedrich Engels. Trata-se de uma edição legal que indica, inclusivamente, ter sido impressa na Casa dos Gráficos, na Travessa da Água de Flor, n.º 35, em Lisboa. No ano seguinte, as Edições Lux, também da capital, editavam o opúsculo de Gorki *Aos Humanistas*. Ao cimo, na capa, para que não houvesse dúvidas quanto à orientação, surge a conhecida consigna «Proletários de todos os países: uni-vos». Em 1933, a Editora Liberdade — ligada ao jornal com o mesmo título dirigido por Álvaro Marinha de Campos e onde Álvaro Cunhal colaborou — iniciava uma «Biblioteca Liberdade» com o opúsculo da autoria do seu director intitulado *A Origem do Mundo e da Humanidade*, anunciando como próximas edições *As Mentiras do Nacional-Sindicalismo* e *ABC do Marxismo*. No mesmo ano de 1933, inserida naquela colecção, saiu *A Socialização da Ciência*, de Abel Salazar.

Certamente ligada a elementos do PCP estava a Editora Couto Martins, a que já aludimos como responsável pela edição de *O Estado e a Revolução*, de Lénine (1925), e a Biblioteca Cosmopolita, ambas de Lisboa, bem como a Editora Moutinho, do Porto. A Biblioteca Cosmopolita publicou em 1929 a obra *Imperialismo Estádio Supremo do Capitalismo*, de Lénine, com algumas curiosas características. Em primeiro lugar, o autor é indicado como sendo «V. Illich» e a obra apresentada em três volumes distintos, com o título genérico de *A Última Etapa*. Os volumes

(1) A. Losovsky, *A Ditadura do Proletariado*, 1924; *Os Sindicatos e a Revolução*, 1925.
(2) F. Liebaers e J. B. Cornet, *Quinze Dias na Rússia Soviética*, 1926.

intitulam-se *Monopólios e Bancos. A Partilha do Mundo* e *O Imperialismo*, todos com a indicação de serem seguidos de várias nótulas explicativas. A próxima iniciativa da mesma editora foi *O Marxismo*, de Lénine — novamente apresentado como V. Ilitch — com um apêndice onde se incluía um texto de Engels. No folheto que anunciava aquela obra informava-se o público de que se tratava de um «magnífico estudo em que o autor da *Última Etapa* expõe o papel de Marx filósofo, economista, político e táctico da luta proletária. O leitor encontrará nas suas páginas todo o sistema marxista encarado à luz da experiência da revolução russa de 1905. O volume fechará com alguns trabalhos de Engels sobre o grande pensador, seu amigo e companheiro de armas».

Em 1930, ainda pela «Biblioteca Cosmopolita», sai *Dez Dias que Abalaram o Mundo*, de John Reed, com uma introdução de Egon Erwin Kisch. No ano seguinte, *Estado e Comunismo*, de Lénine, é publicado pela «Vanguarda Proletária». Alexandra Kolontai também foi editada em português, em 1933, pela Livraria Minerva. Trata-se de *A Mulher Moderna e a Moral Sexual*, com prefácio de Ferreira de Castro.

Outras editoras que não tinham uma ligação óbvia ao PCP ou a estruturas sindicais com ele relacionadas merecem uma referência especial, a começar pelas Edições Spartacus, onde pontificava João Evangelista Campos Lima, e que tinha a particularidade de cada autor financiar a impressão dos seus trabalhos. A colecção iniciou-se precisamente com um livro de contos de Campos Lima intitulado *O Amor e a Vida* (1924), e manteve uma actividade editorial até 1931 com obras de João Perpétuo da Cruz, Émile Vandervelde, Arnaldo Brazão, Ferreira de Castro — *Sendas de Amor e Lirismo*, 1925 — e António Passos, entre outros. A orientação da colecção era claramente libertária, de acordo, aliás, com o seu director, e que se reflectia nos trabalhos de sua autoria *A Revolução em Portugal* (1925) e *A Teoria Libertária ou o Anarquismo* (1926). Em 1925, as Edições Spartacus publicaram *A História do Movimento Macnovista*, de P. Archinoff, o que pode indiciar uma certa simpatia pelos anarquistas russos — em especial pelo caudilho Makno —, em luta contra as novas autoridades soviéticas. A partir de 1926 a actividade editorial da Spartacus limitou-se quase exclusivamente a obras do próprio Campos Lima, todas elas de ficção, como os romances *A Quebra* (1928), *A Mulher Perdida* (1928) e o *Romance do Amor* (1931). Curiosamente, encontrámos um livro que, embora com a chancela das mesmas edições, não apresenta data, nem local de impressão, o que nos leva a supor tratar-se de uma edição semiclandestina. É o livro de J. Stáline *Três Anos de Execução do Plano Quinquenal*, que julgamos datar de 1931.

O recurso às edições clandestinas por parte do PCP irá manter-se durante décadas. Em 1933, a Comissão Intersindical, que agrupava os sindicatos de tendência comunista, publicava *Os Resultados do Primeiro Plano Quinquenal*, de Stáline,

numa colecção intitulada «Biblioteca da Comissão Inter-sindical». O volume seguinte seria *Da Greve à Conquista do Poder*, de Lozovsky.

A estruturação do Estado Novo e o fim do sindicalismo livre, em 1934, irão tornar cada vez mais difícil esse tipo de publicações, que passaram a ser exclusivamente clandestinas. Como alternativa restavam as edições estrangeiras que eram introduzidas em Portugal, com destaque para as Éditions Sociales, de França, afecta ao Partido Comunista Francês, a Editorial Sudan, de Buenos Aires, e, em Espanha, até ao final da guerra civil, as Publicaciones Teivos e Europa América. Mais tarde, tiveram um papel importante as edições em línguas estrangeiras tanto da URSS como da República Popular da China, chegando a ser criadas colecções de clássicos marxistas em português.

A Livraria Peninsular Editora e a primeira biografia de Marx publicada em Portugal

Em 1930, a Livraria Peninsular Editora iniciava uma colecção intitulada «Homens e Ideias», que pretendia incluir estudos biográficos sobre Marx, Jaurès, José Fontana, Louise Michel, Pablo Iglesias, Fernand Pelloutier, Ernesto da Silva, Karl Liebknecht, Anselmo Loranzo, Neno Vasco, Jules Guesde, Bebel, Kropotkine, Bakounine e Proudhon. De facto, apenas foram publicados dois títulos, ambos da autoria de Emílio Costa — *Karl Marx* (1930) e *Jean Jaurès* (1931). O mesmo autor escreveu um terceiro volume dedicado a Lénine, que foi concluído e estava pronto para impressão, mas que foi proibido e não chegou a ser impresso, e cujo original tivemos oportunidade de examinar.

O livro *Karl Marx* apresenta um duplo interesse. Para além de ser a primeira biografia do autor de *O Capital* dada à estampa em Portugal, é escrita por um libertário, isto é, por alguém que não perfilhava as ideias do biografado. Mas Emílio Costa não era um anarquista «puritano», dando sempre provas, ao longo da sua vida, de uma abertura total em relação às diversas teorias sociais que comentava e discutia, sem preconceitos e dogmas. Simultaneamente, o autor deixou-nos nas páginas do livro algumas reflexões sobre a divulgação do marxismo em Portugal que, feitas em 1930, nos permitem compreender as grandes dificuldades da mesma. Em primeiro lugar, seriam factores adversos «a extrema ignorância da população e a quase inexistência de um proletariado fabril, que é o melhor terreno para a propaganda socialista» ([1]). Outro problema residia na dificuldade dos assuntos tratados em *O Capital* — «por quantas pessoas terá sido lido e meditado em

([1]) Emílio Costa, *Karl Marx*, cit., p. 21.

Portugal»? ([1]) — relatando a sua experiência pessoal. Este episódio é tanto mais significativo quanto se trata de um intelectual que lia e escrevia fluentemente o francês, possuía o Curso Superior de Letras e estudara na Universidade Nova de Bruxelas: «por mim, tentei fazê-lo [ler *O Capital*] há bastantes anos, com muita boa vontade de me inteirar, de saber, e até por dever de propagandista. Mas confesso que não pude arrostar com aquilo, certamente — não vejo outra causa — por falta de preparação. Tive que percorrer outras vias, para ter uma ideia do marxismo, e só mais tarde, abordando novamente a obra famosa, dei conta do principal do seu conteúdo com muito custo e sem grande proveito» ([2]). Mas Emílio Costa antevia outros problemas complementares, e um deles era o facto de o autor ser um alemão, «com todas as qualidades e defeitos dos escritores científicos daquele país — é pesado, maciço, abstracto, com a minúcia fatigante levada ao extremo, coisas que duplicam a dificuldade, já tão grande, dos assuntos tratados». O resultado prático era a grande dificuldade em resumir a obra de forma clara, «bem acessível aos propagandistas e à massa do proletariado, de maneira a ter-se uma ideia suficiente e precisa da doutrina, para a poder partilhar com consciência e divulgar com proveito». Por outro lado, fazer uma biografia de Marx resultava pouco eficaz, porque lhe faltava uma «dose importante de factos que romantizem a existência do biografado», concluindo que «a vida de Marx não se presta facilmente para uma biografia romantizada [...], falta a presença do homem no lugar da acção, que é precisamente o que mais recheio, mais colorido dá à personalidade de um biografado» ([3]).

Ao longo das 238 páginas deste livro, escrito num estilo fluente e claro, como era seu timbre, Emílio Costa discorre sobre a vida de Karl Marx, fornecendo informações biográficas sumárias, e expondo a teoria do valor, da mais-valia, a concentração capitalista, o materialismo histórico, a luta de classes, o seu relacionamento com o socialismo alemão e com a Internacional. Reserva algumas de páginas finais para uma pequena antologia de textos do *Manifesto Comunista* e sobre a Comuna de Paris. Comentando a pluralidade de correntes que reivindicavam a herança do pensamento de Karl Marx, Emílio Costa explicava esse facto pela riqueza e densidade da sua obra: «É assim que o *Capital* está quase como a Bíblia — está lá tudo. A questão é saber ler, saber interpretar. E vai um Kautsky, um Bernstein, um Guesde, um Plekanov, um Sorel, um Lénine, etc., e cada um vê o verdadeiro marxismo, porque vê a obra de Marx naquilo que deseja lá descobrir e de que precisa para alicerçar os seus pontos de vista e a sua acção.» ([4])

([1]) *Ibidem.*
([2]) *Ibidem.*
([3]) *Ibidem*, cit., p. 34.
([4]) *Ibidem*, p. 40.

Quanto à bibliografia usada e citada, não há novidades. Não sabendo alemão, Emílio Costa utilizou exclusivamente obras francesas, espanholas e portuguesas, sendo os autores em reduzido número: Riazanov, Silva Mendes, B. Montagnon, E. Ferri, Charboreau, Masarik e Wilbrandt. De Lénine cita *O Marxismo*, da Biblioteca Cosmopolita. Mas a obra mais referida é de Georges Sorel, *La Décomposition du Marxisme*, o que não é surpreendente. Quando esteve em França no início do século, Emílio Costa teve oportunidade de contactar com a «Bibliothèque du Mouvement Socialiste», em Paris, chagando a traduzir para português dois livros nela incluídos e editados entre nós pela Antiga Casa Bertrand de José Bastos & C.ª. Ora *La Décomposition du Marxisme* fora publicado nessa mesma colecção e Emílio Costa possuía um exemplar na sua biblioteca particular.

Como se pode ver, nenhuma obra de Marx ou de Engels é referida em edições próprias, nem sequer em traduções, o que prova que as citações e a antologia foram organizadas indirectamente...

Neo-realismo e marxismo

A influência do marxismo junto das gerações mais novas era sensível no início dos anos 30, ao menos nos círculos urbanos mais esclarecidos. Veja-se o caso da *Seara Nova*, onde as divergências entre os redactores históricos — alguns dos quais estavam no exílio, como Sérgio e Proença — levou a afastamentos voluntários ou forçados. O caso de José Rodrigues Miguéis, em 1930 — apodado pelo autor dos *Ensaios* de «jovem bolchevique» — é exemplar.

O neo-realismo, como se sabe, foi um movimento literário e artístico que surgiu em Portugal em meados da década de 30 do presente século, traduzindo um empenho crítico de raiz marxista que punha em causa a sociedade burguesa, denunciando misérias, opressões e injustiças. Tratava-se, de facto, de um eufemismo para designar entre nós o Realismo Socialista, em sintonia com as directrizes enunciadas por Stáline, Máximo Gorki e Andrei Jdanov em 1934, as quais tiveram uma assinalável audiência fora das fronteiras da União Soviética, em especial junto dos intelectuais afectos ao movimento comunista internacional. Proclamando uma concepção empenhada do fenómeno artístico e literário, numa atitude sociocultural que muitos dos seus cultores levaram às últimas consequências através da militância partidária activa, o neo-realismo estruturou-se em torno de publicações periódicas como *Outro Ritmo* (1933), *Gleba* (1934), *Gládio* (1935) *Síntese* (1939-1941), *Ágora* (1935), *Altitude* (1939), e, muito em especial, *Sol Nascente* (1937-1940), *O Diabo* (1934-1940), nos últimos números de *Pensamento* (1939-1940) e, mais tardiamente, *Vértice*.

Inicialmente, o esforço concentrou-se na crítica e na teorização, que se afigurou difícil dadas as condições objectivas que Portugal vivia. Face à censura e à repressão, impunha-se o recurso a expedientes vários e à utilização de eufemismos que camuflassem propósitos e intenções. Expressões como «Karl Friedrich, o grande pensador do século passado» — numa curiosa síntese dos autores do *Manifesto Comunista* —, «um grande filósofo do século XIX» e «o autor da *Crítica da Filosofia Política*» substituíam alusões expressas a Marx e a Engels; o mesmo sucedeu a Lénine, citado com o mais discreto nome próprio de Vladimir Ilich Ulianov, e a Stáline.

Mas, apesar das limitações impostas, a imprensa neo-realista não deixava de seguir o movimento das ideias fora das fronteiras lusas, recebendo influências decisivas de Plekhanov — em especial do livro *A Arte e a Vida Social* —, de Georges Friedmann — *A Crise do Progresso* —, de Henri Lefèbvre, Norbert Gutermann e a sua obra A *Consciência Mistificada*, Georg Lukács, com *História e Consciência de Classe*. Outros autores apreciados e divulgados eram Georges Politzer e Auguste Cornu. Ao mesmo tempo, cultivava-se o gosto pela literatura enquadrada no Realismo Socialista, muito em especial pela obra de Gorki, mas também pelo romance americano (Steinbeck, Hemingway) e pelo romance brasileiro nordestino ([1]).

Para além da produção literária e artística propriamente dita, os neo-realistas tiveram uma fecunda produção teórica e frequentemente polémica, afirmando-se contra os «presencistas». Destaque especial merecem os escritos de Joaquim Namorado, Armando Martins, João Pedro de Andrade, Manuel Campos Lima, Raul Gomes, Mário Dionísio e Ramos de Almeida.

A discussão em torno do romance brasileiro esteve na origem de um momento culminante do confronto entre «presencistas» e neo-realistas, o qual ocorreu no seguimento de uma série de artigos que José Régio iniciara na *Seara Nova* em Dezembro de 1934 com o título genérico de «Cartas intemporais do nosso tempo» ([2]). A «XI Carta (a um moço camarada sobre qualquer possível influência do romance brasileiro na literatura portuguesa)» ([3]) provocou a polémica. Nas entrelinhas ou em comentários directos as críticas surgiam tanto na *Presença* como em *O Diabo* ou no *Sol Nascente*. Os presencistas pugnavam pela não vinculação da arte, cultivando a problemática individual e o intimismo, rejeitavam a submissão a pressupostos ideológicos e políticos. Em contrapartida, os neo-realistas propunham uma

([1]) Sobre o neo-realismo existe uma bibliografia extensa; ver Carlos Reis, *O Discurso Ideológico do Neo-Realismo Português*, Coimbra, Livraria Almedina, 1983.

([2]) A série intitulava-se «Cartas do nosso tempo», mas José Régio alterou-a para «Cartas intemporais do nosso tempo», explicando em nota (*Seara Nova*, n.º 608, 8-4-1939) que tal se destinava a evitar confusões com a série que José Marinho iniciara em *O Diabo*, intitulada, também, «Cartas do nosso tempo».

([3]) *Seara Nova*, n.º 608, 8-4-1939, pp. 151-153. O artigo continuou no n.º 609, de 15-4-1939, pp. 203-205.

concepção empenhada do fenómeno artístico, estabelecendo uma fronteira entre dois campos, como escrevia Manuel Filipe: «o escritor que se isola na sua torre de marfim e o do escritor que pretende afirmar-se em função de um tipo humano universal. Se o escritor tem uma missão a cumprir, essa missão só a pode realizar com a consciência da sua função social da sua utilidade precisa e da sua responsabilidade» (1). Este verdadeiro espírito de missão em favor de um «novo humanismo» — expressão cara aos neo-realistas — negava que os problemas da cultura pudessem separar-se dos problemas da vida. À arte competia um papel activo e a defesa dos oprimidos, dos injustiçados e em prol do progresso. A arte não se podia limitar a «ver»; devia «agir».

A crítica surgiu através de um artigo assinado por Álvaro Cunhal, um jovem que já se tinha distinguido como dirigente associativo na Faculdade de Direito de Lisboa, nos Grupos de Defesa Académica, na Juventude Comunista e no PCP, colaborando ainda nos jornais *Liberdade, Sol Nascente* e *O Diabo*; viria a ilustrar, em 1941, uma obra capital do neo-realismo português — *Esteiros*, de Soeiro Pereira Gomes. Cunhal, num artigo também publicado na *Seara Nova*, veio a terreiro contestar José Régio (2): «Cada qual tem que escolher um caminho — para um lado ou para outro.» Aos homens competiria optar. Quem se furtasse a isso fazia, também, uma escolha. Eram os «cansados que pregam o cansaço», os «desalentados que pregam o desalento», os «solitários que pregam a solidão». Criticava depois o alegado «umbilicalismo» de Régio, expressão inspirada no poema «Mitologia» do livro *As Encruzilhadas de Deus* («Vergo a cabeça sobre o peito/concentro os olhos sobre o umbigo»). Reconhecendo que a literatura não era política nem sociologia, e que a arte literária não era propaganda, Cunhal verificava que «toda a obra literária — voluntariamente ou involuntariamente — exprime uma posição política e social e que toda ela faz propaganda, seja do que for». Embora vendo em José Régio «um dos mais poderosos e capazes poetas portuguesas contemporâneos quanto ao potencial e capacidade de expressão», o jovem articulista concluía que o conteúdo da sua poesia revelava «uma expressão dolorosa de fuga, de cansaço, da renúncia, daqueles que não têm força e sensibilidade para permanecerem corajosamente onde se digladiam as multidões». Régio replicou com novo artigo (3), declarando solenemente o seu apreço pelos jovens e também pelo seu contraditor, «um desses rapazes em quem sinto a sinceridade e a boa-fé». Régio equacionava os diversos planos em que Álvaro Cunhal o criticara, respondendo ao longo de três páginas e meia de texto: «Não tenho por inferior ao de nenhum dos meus contendores o

(1) Manuel Filipe, «Cartas do nosso tempo», *O Diabo*, n.º 195, 26-6-1938, p. 8.

(2) Álvaro Cunhal, «Numa encruzilhada dos homens», *Seara Nova*, n.º 615, 27-5-1939, pp. 285-7.

(3) José Régio, «Defino posições», *Seara Nova*, n.º 619, 24-6-1939, pp. 5-8.

meu amor pelos deserdados de qualquer espécie; nem a minha vontade de contribuir para o melhoramento das condições económicas, sociais, culturais e morais em que tantos tão injustamente se encontram. Simplesmente, não é o meu amor produto de nenhuma ortodoxia, cartilha, ou credo político: antes enraíza num profundo sentimento de fraternidade e justiça.»

Álvaro Cunhal treplicou [1], admitindo que o homem solitário cantado por José Régio não fosse José Régio, e à afirmação daquele de que não poderia haver literatura sem o conhecimento do homem, contrapunha que este «não é só o conhecimento dum homem ou do que há de excepcional ou de anormal neste ou naquele homem — ou em nós próprios [...] — Para conhecer o homem não basta uma análise psicológica».

E a polémica ficou por aqui. Um terceiro interveniente, Alfredo Pereira Gomes — irmão de Soeiro Pereira Gomes, figura cimeira do neo-realismo mas que ainda não tinha publicado *Esteiros* — assinava um artigo, e noutros jornais mais algumas raras peças surgiram [2]. A clivagem entre os que colocavam a arte ao serviço da luta contra o Estado Novo, e os que defendiam a independência da mesma acentuou-se e afectou a própria *Presença*.

Depois de alguns anos de teorização, o neo-realismo apresentou obra. *Gaibéus* (1939), de Alves Redol, inicia uma longa série de livros nos mais diversos géneros, em que, para além daquele, avultaram os nomes de Soeiro Pereira Gomes, Fernando Namora, Carlos de Oliveira, Vergílio Ferreira, Manuel da Fonseca, João José Cochofel, Marmelo e Silva e tantos outros, embora alguns tenham depois enveredado por outros caminhos. Como escreveu Alexandre Pinheiro Torres, «o que é novo no Neo-Realismo é a recusa frontal do Socialismo à Proudhon, opondo-lhe aquilo que, mais de urgente ou vital ou perene, havia na teorização de Karl Marx» [3].

Curiosamente, no campo das artes plásticas, os artistas portugueses que se reviam no neo-realismo não se inspiraram nos seus congéneres soviéticos, até porque desconheciam, em larga medida, o que por lá se fazia. Os seus modelos foram os muralistas e gravadores mexicanos como Orozco, Alvaro Siqueiros e Diego Rivera, os franceses Fougeron e Pignon, o brasileiro Portinari e os norte-americanos Bem Shan e Thomas Benton. Por isso mesmo o neo-realismo portu-

[1] Álvaro Cunhal, «Ainda na Encruzilhada», *Seara Nova*, n.º 626, 12-8-1939, pp. 151-154.

[2] Alfredo Pereira Gomes, «Considerações à margem duma discussão», *Seara Nova*, n.º 629, 2-9-1939, pp. 212-213. Régio ainda publicou na *Presença* o texto «Divagação mais ou menos pessoal sobre a *blague* do senhor Álvaro Cunhal, uma citação do Dom Casmurro, uma opinião de José Bacelar, o anexim *preso por ter cão, preso por não ter* e outras miudezas que o leitor verá» (n.º 1, II Série, Novembro de 1939).

[3] Alexandre Pinheiro Torres, «Introdução muito Elementar ao Neo-realismo Português», in *Entre a Realidade e a Utopia. O Neo-Realismo Literário Português*, Matosinhos, Casa-Museu Abel Salazar, 1996, p. 13.

guês, no campo das artes plásticas «nunca constituiu um bloco rígido, impermeável, fechado. É certo que nele se encontravam atitudes muito restritivas, zhdanovistas; mas também se encontravam outras mais compreensivas do fenómeno estético» ([1])

O volume de ensaios de Rodrigo Soares, intitulado *Para um Novo Humanismo*, — «novo humanismo», outro eufemismo então utilizado para designar o marxismo — publicado em 1947, e que reúne textos produzidos entre 1938 e 1947, é paradigmático. Abre com uma citação de Henry Lefèbvre e, ao longo de todo o livro, sucedem-se as referências a Guterman, Aragon, Politzer... e mesmo a Roger Garaudy e às críticas deste a Sartre. Fernando Pinto Loureiro — é este o nome oculto sob o pseudónimo de Rodrigo Soares — foi um dos mais importantes divulgadores do marxismo entre nós nos finais dos anos 30 e primeiros da década seguinte, nas mais diversas vertentes. Vejamos alguns exemplos extraídos daquela obra: «A cultura deve servir o homem: está dito e repetido — a cultura deve ser o instrumento de progresso humano; pensam-no todos os que têm os olhos postos no futuro» (p. 99); «A filosofia que pode e deve servir o homem, que o estuda para a utilizar, não é essa mesma Filosofia que alguns pretendem seja apanágio dos contemplativos com a fobia da acção e terreno de caça privativo dos especuladores sublimes da dúvida, de inquietação e do desespero» (p. 145). No texto «A Missão dos novos escritores», que abre com a epígrafe «os escritores são engenheiros de almas», Pinto Loureiro escrevia: «É necessário fixar, em termos claros e inequívocos, o dever que têm todos os novos escritores de intervir na grande luta que se está travando entre o materialismo esclarecido e o idealismo, entre o humanismo concreto e todas as forças ideológicas que se lhe opõem.» (P. 189.)

História, filosofia, intervenção política

Algumas obras, traduzidas na década de 40, marcaram profundamente sucessivas gerações, como *O Processo Histórico*, de Juan Clemente Zamora (1946).

No campo da história, começam a surgir interpretações influenciadas pelo marxismo, embora de forma matizada. Armando Castro, Julião Soares de Azevedo, Jorge Borges de Macedo, Joaquim Barradas de Carvalho, António Borges Coelho, Flausino Torres, Victor de Sá, Fernando Piteira Santos são exemplos dessa pluralidade. A historiografia francesa influenciou directamente alguns desses autores, com destaque para Pierre Vilar e Albert Soboul, entre outros.

([1]) Rui Mário Gonçalves, «Um Neo-Realismo sem Margens», in *Exposição de Artes Plásticas. Neo-Realismo/Neo-Realismos*, Matosinhos, Casa-Museu Abel Salazar, 1996.

Noutros campos — História da Arte, Estudos Literários, Filosofia — destacaram-se Adriano de Gusmão, Francisco de Paula de Oliveira («Pavel»), Óscar Lopes, António José Saraiva, Costa Dias e Vasco Magalhães-Vilhena, cuja obra foi produzida, em grande parte, no exílio. Referência especial merece Álvaro Cunhal — pelo papel político que desempenhava — com o seu estudo *Les Luttes de Classes au Portugal a la Fin du Moyen-Âge*, publicado em 1967 em Paris pelo CERM [1] numa edição copiografada. Alguns períodos e temas passaram a ser privilegiados, estudados à sua luz, como os acontecimentos de 1383-1385, considerados como uma revolução no quadro de uma luta de classes, a problemática da expansão e suas motivações, a industrialização no tempo de Pombal.

Duas revistas que marcaram, ao longo do tempo, uma postura de grande vitalidade interventiva foram a *Seara Nova* e *Vértice*. A *Seara* nunca se mostrou, nas primeiras décadas, muito receptiva a tomadas de posição marxistas, com algumas excepções, mas após a renovação empreendida nos finais da década de 50, da responsabilidade de Câmara Reys, coadjuvado por Manuel Sertório e por um grupo de jovens, a situação modificou-se, e essa mudança acentuou-se ao longo da década de 60. Até 1974 encontramos nas suas páginas numerosos textos de orientação marxista de forma mais ou menos explícita. O mesmo sucedeu com *Vértice*, embora esta revista sempre tivesse uma forte presença de intelectuais comunistas que lhe imprimiram um cunho muito especial.

A década de 60 irá constituir um período de grande vitalidade no debate ideológico devido a três factores: o crescimento e politização do movimento estudantil, as divergências sino-soviéticas, e, finalmente, os acontecimentos de Maio de 1968 e seu rescaldo. As associações de estudantes publicavam, com frequência, nos respectivos aparelhos técnicos, textos de Marx, Engels e Lénine, muitas vezes apresentados como «textos de estudo». Desde 1964 que começam a surgir escritos em apoio das posições chinesas e, naturalmente, em apoio da URSS. Quanto ao Maio de 68, os seus ecos reflectiram-se em Portugal algum tempo depois. O livro de António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa* (1970) abre uma polémica que se prolongou por algum tempo, com a intervenção de, entre outros, Mário Sottomayor Cardia.

A explosão do início dos anos 70

Se a difusão do marxismo se fazia através de edições clandestinas ou, com todas as limitações existentes, através de alguma imprensa, a situação alterou-se

(1) A edição portuguesa é de 1975, integrada na Colecção Teoria, da Editorial Estampa.

radicalmente a partir de 1970. Correspondendo ao incremento das lutas políticas, na qual participava um número crescente de estudantes e de intelectuais, e ainda sob os efeitos do Maio de 68, o interesse pela formação ideológica, pelos debates que atravessavam a esquerda e as diversas correntes socialistas e comunistas, tudo isso provocou um surto editorial nunca antes experimentado. O recurso às edições brasileiras, francesas ou mexicanas — destaque para a Grijalbo — começou a ser substituído por edições portuguesas, ainda que não completamente, uma vez que surgirão polémicas em torno da fidelidade das traduções. Muitas eram feitas a partir das edições em línguas estrangeiras de Pequim e de Moscovo.

Se antes era difícil encontrar, no mercado luso, obras de Marx e Engels, elas começaram a surgir com uma profusão surpreendente. Sem pretendermos ser exaustivos, vejamos como se processou essa verdadeira explosão até 25 de Abril de 1974.

Comecemos justamente por Marx e Engels. A Editora Nosso Tempo, na sua «Colecção Textos», publicou *Crítica do Programa de Gotha* (1971), numa tradução de José Manuel Mendes, *A Guerra Civil em França* (1971), *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1971) e *A Internacional, a Comuna e Questões de Problemática Marxista* (1972).

A Editorial Presença, na «Colecção Síntese», em parceria com a Livraria Martins Fontes, deu à estampa *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (1971) e o I volume de *A Ideologia Alemã*, que já foi terminado em Maio de 1974. A mesma editora, na «Biblioteca de Ciências Humanas», incluía, de Marx, *Textos Filosóficos* (1971) e a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1971), ao lado de obras de autores como Wilhelm Reich, Louis Althusser, Armando Castro e Georg Lukács. Engels também surge nos «Textos marginais», do Porto, com *Contribuição para a História do Cristianismo Primitivo* (1972), numa colecção onde também estava Paul Baran, Paul Sweezy, Andrés Nijn e Wilhelm Reich, entre outros. Na «Colecção Clássicos», as *Reflexões sobre a História*, de Plekhanov, surge, em 1970, a par de obras de Shakespeare, Nietszche, Rousseau, Swift, Suetónio, Montesquieu, Aristóteles e Ovídio.

O Porto surge, nessa época, com um dinamismo surpreendente. Na «Colecção Nosso Tempo» são editados dois textos de Engels reunidos num só volume: *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* e *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (197-). Nos «Cadernos Vanguarda», José Pacheco Pereira traduziu e editou *Cartas sobre o Materialismo Dialéctico*, de Engels (1971). Ainda na capital nortenha, nas «Edições do Povo», é publicado um fragmento de *A Ideologia Alemã* (1971). A Brasília edita *Os Manuscritos Económico-Filosóficos* de Marx, numa tradução de César Oliveira (1971), e os «Cadernos Escorpião», *Formações Económicas Pré-Capitalistas* (1973), incluída na colecção «Cadernos o Homem e a Sociedade». Outras edições nortenhas: Marx, *Trabalho Assalariado e Capital* (Porto, Cadernos para o Diá-

logo, 1971); Engels, *A Questão do Alojamento* (Porto, Cadernos para o Diálogo, 1971); Engels, *O Papel da Violência na História* (Póvoa do Varzim, Pensamento, 1971); Engels, *Os Bakuninistas em Acção* (Porto, Textos de Apoio, 1972). O *Anti-Dühring*, de Engels, inaugura em 1971 a «Colecção Ensaios-Documentos», das Edições Afrodite de Fernando Ribeiro de Mello, numa tradução de Isabel Hub e Teresa Leitão.

A Editorial Estampa lançou várias colecções onde os clássicos marxistas e os seus comentadores tiveram uma posição de destaque. Na «Colecção Teoria», encontramos: *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, de Engels (1971); *Sobre Literatura e Arte*, uma antologia de Marx e Engels (1971); *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, de Marx (1971). E também A. Pelletier e J. Goblot, *Materialismo Histórico e História das Civilizações* (1970); Émile Bottigelli, *A Génese do Socialismo Científico* (1971): Louis Althusser, *Lenine e a Filosofia* (1970); e outras obras de Pavlov, Georges Sarotte, Paul Nizan, Plekhanov e o volume *Sobre o Feudalismo*, da responsabilidade do CERM (1973). Nos «Clássicos de Bolso», registamos a *Antologia Filosófica*, de Marx e Engels (1973). Na «Colecção Praxis», mais virada para temas de política actual, publicou-se *Sindicatos e Luta de Classes*, da autoria do dirigente da CGT francesa Henri Krasucki (1971). A «Colecção Teses» incluía a *Resposta a John Lewis*, de Althusser (1973) e a «Biblioteca Básica de Cultura» o pequeno volume de Arjipsev, *A Matéria como Categoria Filosófica* (1973).

A edição de textos de Lénine também se tornou frequente. A Estampa, na «Colecção Teoria», publicou *Materialismo e Empirocriticismo* (1971) e *O Que é o Marxismo?* (1972). Na «Praxis» surge *Lenine e a III Internacional* (1971). Ainda da mesma editora sai *Que Fazer?* (1973).

A «Razão Actual», do Porto, edita *Sobre a Religião* (1971), a «Nosso Tempo», da mesma cidade, *Duas Tácticas* (1971), a «Biblioteca Povo e Cultura», de Lisboa, *O Trabalho Político de Massas* (1972). A «Nosso Tempo» voltava a destacar-se ao incluir no seu catálogo os seguintes títulos de Lénine: *A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky* (1971); *Como iludir o Povo* (1971); *Karl Marx, Friedrich Engels, as três Fontes* (1971); *A Questão dos Sindicatos* (1971); *A Catástrofe Iminente e os Meios de a Conjurar* (1972); *O Imperialismo, Estádio supremo do capitalismo* (1971); *Um Passo em Frente Dois Passos Atrás* (1972); *Sobre Literatura e Arte* (1971).

Um dos principais reflexos do debate em torno do conflito sino-soviético foi o interesse pelos escritos de Mao Tsé Tung, os quais começam a aparecer ainda em 1970, em edição portuguesa, isoladamente ou inseridos em antologias. Os «Cadernos Vanguarda» publicaram em 1971 dois textos do dirigente comunista chinês traduzidos por José Pacheco Pereira e Maria Helena: *Da Prática* e *De onde vêm as Ideias justas*; A «Biblioteca Povo e Cultura» iniciou o seu catálogo com *Acerca da Contradição* (1971). Sem data nem indicação do editor, foi dado à estampa no Porto, no início dos anos 70, *Origem e Evolução das Divergências*. Organizaram-se

volumes específicos alinhados com cada um dos campos em confronto: *A China e as Raízes da «Sinofilia» Ocidental* (Prelo, 1972), e *A China e as Raízes da Sinofobia Ocidental* (Assírio & Alvim, 1973). De Liu Shao-Shi saiu *China: O Socialismo em Questão* (s/d, s/l). Alguns temas da realidade chinesa foram também abordados: *China, Revolução no Ensino* (Nosso Tempo, 1973), Charles Bettelheim e outros, *A Construção do Socialismo na China* (Portucalense Editora, 1971). Por vezes, eram comparadaa a realidade soviética e a realidade chinesa: Charles Bettelheim e Marco Maccio, *China e URSS: Dois Modelos de Industrialização* (Textos de Apoio, s/d).

A guerra do Vietname suscitou interesse pelos textos dos dirigentes vietnamitas, como Ho Chi Minh (*O Leninismo e a Libertação dos Povos Oprimidos, e outros Textos*, Livraria Júlio Brandão, s/d) e Nguyen Giap (*Vietname, da Resistência à Vitória*, Brasília, s/d).

Quanto às publicações periódicas, para além das clandestinas ligadas aos diversos grupos de orientação maoísta, merece um especial destaque *O Tempo e o Modo*, após a viragem que sofreu a partir do n.º 73 da Nova Série (1970), colocando-se progressivamente ao lado das posições pró-chinesas. Nele colaboraram alguns dos fundadores do MRPP. Outro jornal ligado aos sectores marxistas-leninistas foi o *Comércio do Funchal*. Ao mesmo tempo, e desde as edições clandestinas dos anos 50, Stáline aparece acessível em Português. A Livraria Júlio Brandão, de Famalicão, publicou *Princípios do Leninismo, Questões do Leninismo e O Materialismo Dialéctico e o Materialismo Histórico.*

O início da década de 70 ainda conheceu o renascimento do interesse por autores menos conhecidos e que ficavam um pouco à margem da genealogia marxista mais corrente. Foi o caso de Rosa Luxemburgo, de Trostky, dos comunistas dos conselhos e dos elementos da «oposição de esquerda» na III Internacional. De Rosa Luxemburgo, a Presença publicou *A Crise da Social-Democracia* (197-), a Estampa *Reforma ou Revolução* (1970), «Nosso Tempo» *Greve de Massas, Partido e Sindicatos* (1970) e César Oliveira organizou uma antologia intitulada *Rosa Luxemburgo Viva!* (s/d). De Trotsky, a Livraria Latitude, do Porto, publicou *Natureza do Estado Soviético* (197-) e *Como Fizemos a Revolução* (1971); «Nosso Tempo» publicou *O Anti-Kautsky* (1972); a «Razão Actual» editou *A Revolução Permanente* (1971). Curiosamente, não foram esquecidos os movimentos trotskistas que despontavam em alguns países de Leste. A Livraria Paisagem, do Porto, divulgou a *Carta ao Partido Operário Polaco*, de Jacek Kuron e Karel Modzelewski (s/d).

Até ao 25 de Abril de 1974, foram inúmeras as obras de orientação marxista publicadas. Henri Lefebvre, Lukács, Adam Schaff, Kautsky. A «Centelha» criou uma colecção específica de temas jurídicos com *A Teoria Geral do Direito e o Marxismo*, de Pasukanis (1972), *Direito e Luta de Classes*, de Stuka (1973) e *A Ordem Jurídica do Capitalismo*, de Vital Moreira (1973).

A influência da Editorial Grijalbo era tal que se criou a «Colecção 70», sediada na Venda Nova, que era uma imitação da «Colección 70» daquela editora mexicana, copiando inclusivamente o seu grafismo. O livro inaugural foi *Revolução e Contra-Revolução*, de Karl Marx (1971) e o seguinte intitulava-se *Literatura, Filosofia e Realismo*, com textos de Máximo Gorki e A. Zdanov (1971). Outro título a destacar foi *A Formação dos Intelectuais*, de Gramsci (1972).

Outras correntes e reflexões tomaram corpo nas páginas dos *Cadernos Necessários* (1969-1970), nas diversas publicações animadas por grupos na emigração ou na divulgação de documentos de *Il Manifesto* ou de *Lotta Continua*. O campo dos estudos sobre a história do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal começou a ser cultivado, com os estudos de César Oliveira — *O Socialismo em Portugal 1850-1900* (Afrontamento, 1973) — e de José Pacheco Pereira. Virgínia Moura publicou, no Porto, *Palavras Necessárias*, de Bento Gonçalves, um escrito do antigo secretário-geral do PCP que circulava clandestinamente.

Esta tendência prossegue até Abril de 1974, registando-se nos anos subsequentes uma enorme actividade editorial, decorrente do debate ideológico então travado, com a fundação de colecções especializadas, publicações periódicas, brochuras de divulgação. Uma colecção merece um destaque especial — a «Biblioteca do Marxismo-Leninismo», depois «Clássicos do Marxismo-Leninismo», das Edições «Avante!», onde se incluem as obras fundamentais de Marx e de Engels, com traduções, comentários e notas de Vasco de Magalhães-Vilhena, José Barata-Moura e Eduardo Chitas, entre outros.

Sem peias nem limitações, o marxismo passou a ser livremente divulgado, estudado, rebatido, nas organizações políticas, na Universidade, em colóquios, congressos, seminários e mesas-redondas, encarado como mais uma das grandes correntes do pensamento contemporâneo.

Capítulo Seis

Vasco de Magalhães-Vilhena

I. Um caminho interceptado: o jovem Magalhães-Vilhena e o tema da unidade da ciência

Eduardo Chitas

Em casos característicos, o compromisso de um jovem autor de escritos de filosofia com uma concepção do mundo traduz-se na ligação coerente entre trabalhos parcelares e um curso de vida. Isto é, entre obra em gestação e antecipação sonhada de obra feita à luz de tal concepção do mundo. Se o jovem trabalha numa universidade do seu país e aspira a entrar na carreira, esperam-se dele resultados compatíveis com a *libido sciendi* que anima o seu sonho epistémico. E se nada de decisivo vier interromper este quadro de relações, um dia o assistente achar-se-á doutor e o seu compromisso talvez conheça desenvolvimentos felizes, inscritos no prosseguimento e no reconhecimento gradual da sua obra.

Em contexto biográfico preciso, poderia ter sido este, mas não foi, o caso característico do jovem Magalhães-Vilhena. É que algo de decisivo veio não só interromper, mas desfazer para sempre, em 1945, o que de mais essencial ligou o assistente e jovem autor à Universidade de Coimbra ([1]).

Antes, ao mesmo tempo e para além dos trabalhos de investigação e docência relativos à história da filosofia (e, em especial, ao pensamento antigo), emergem em Magalhães-Vilhena, nos anos de 1939 a 1942, claros sinais de outro círculo de interesses, concebidos para durar e manifestados, cumulativamente, na perspectiva de ida para Cambridge, na participação em actividades de extensão universitária em Coimbra e no livro de 1941, de que me ocuparei a seguir. Porém, motivos cruzados

([1]) Ver, sobre isto: «Vasco de Magalhães-Vilhena, um pensador marxista.» Entrevista conduzida por Maria Ivone de Ornellas, *in* Eduardo Chitas e Hernâni Resende (coord.), *Filosofia. História. Conhecimento. Homenagem a V de M.-V.*, Lisboa, Caminho, 1990, pp. 327 e segs. Ver também, no mesmo volume, os contributos de Manuel Deniz-Jacinto e de António Melo.

desfavoráveis ao desabrochar de resultados duradouros vieram a determinar, em pouco tempo, a inviabilidade das melhores esperanças que tais interesses traziam consigo: a ida para Cambridge, institucionalmente obtida, foi cancelada por motivo da guerra europeia; o programa de apresentação pública de temas de cultura científica foi definitivamente interrompido ao fim de quatro sessões; e o livro de 1941, *Unidade da Ciência. Introdução a Um Problema*, foi recusado como dissertação para o doutoramento em filosofia.

O tema nuclear da unidade da ciência é o que melhor resume, talvez, a linha directriz deste conjunto de preocupações e experiências vividas e é também ele que, não por acaso, dá o título à dissertação recusada.

1. Dois compromissos tornados inconciliáveis

Pela intenção expressa de tese universitária no início dos anos 40 em Portugal, pelo modo de tratamento dos problemas e mesmo pela enunciação dos fundamentos da unidade da ciência (1), só limitada e indirectamente pode esta obra, a meu ver, ser qualificada de marxista. É certo que o espírito racionalista e o postulado da unidade da razão se sustentam ali no fôlego histórico que dá alento às sucessivas focagens do assunto principal. É verdade que o lema: «ciência da ciência» (*science of science*) (2),

(1) Essa enunciação, nas palavras do autor, comporta três problemas principais:
«1 — O problema da ordenação e unificação dos resultados obtidos pelas várias ciências.
[...]
2 — O problema da unificação dos esforços para atingir esses resultados.
[...]
3 — O problema dos pressupostos da unidade da ciência.»
Ver: Magalhães-Vilhena, *Unidade da Ciência. Introdução a Um Problema*, Coimbra, 1941, pp. 23-26 (sigla adoptada a seguir: *UC*).

Independentemente da questão de saber se o segundo problema não é parte integrante do primeiro, a apresentação de conjunto que o autor deles dá, por vezes remete para antecedentes modernos (Bacon, Hobbes, D'Alembert, Comte e mesmo Husserl), outras vezes resume pontos de vista do órgão do positivismo lógico, a *International Encyclopedia of Unified Science* (1938 e sqq.) e do seu editor Otto Neurath, ou ainda — de um modo que me parece bem mais significativo — reconhece que «a unidade da ciência é também um problema de organização do trabalho científico.» (p. 25) e, a esse título, «é um problema de natureza social» com implicações «que vão para além do âmbito restrito da ciência e transcende em importância a questão de carácter mais técnico da unificação dos resultados das várias ciências» (p. 26). Sem deixar de mencionar o mais vasto inquérito de até então sobre a organização da ciência e da técnica como fenómenos internacionais, isto é, *The social function of science*, de J. D. Bernal (1939), Magalhães-Vilhena prefere, todavia, transcrever e comentar autores hoje quase esquecidos sobre a separação de ciências «puras» e ciências «aplicadas» (pp. 26 e segs.).

(2) De facto, entre o Índice e o Preâmbulo encontramos o seguinte texto, sem autoria nem outra referência: «Recent years witnessed a striking growth in the scientific enterprise

então recentíssimo, estando na segunda epígrafe da obra, pode valer como sinal de reconhecimento entre partidários do novo materialismo nas ciências e na filosofia. E é facto que o estilo prudente, aqui e além embaraçado mas de sobreaviso constante a partir de um subtexto muitas vezes perceptível, não exclui a menção de trabalhos e posições teóricas de marxistas britânicos (John Desmond Bernal, John Lewis, Benjamin Farrington), franceses (Henri Wallon, Lucie Prenant, Paul Langevin) ou do utopista da ciência que foi, quase único no seu género, o marxista alemão Otto Neurath. Nem sequer Marx e Engels, jamais nomeados, estão ausentes, seja no emprego literal de palavras suas, seja em abreviaturas próximas da concepção materialista da sociedade e da história ([1]). Mas o autor entendeu não ir em geral mais além; quando o fez, ou se expôs (e o *pouco* podia, aqui, ser já *de mais*), ou disse ainda de menos na sua «língua de Esopo», em prejuízo da clareza e da consistência argumentativas, mas também da amplitude e da novidade da informação.

as a whole and especially in the unity of science. The concern throughout the world for the logic of science, the history of science, and the sociology of science reveals a comprehensive international movement interested in considering science as a whole in terms of the scientific temper itself. A science of science is appearing. The extreme specialization within science demands as its corrective an interest in the scientific edifice in its entirety. This is especially necessary if science is to satisfy its inherent urge for the systematization of its results and methods, and if science is to perform adequately its educational role in the modern world. Science is gradualy rousing itself for the performance of its total task.»

A meu conhecimento, a expressão «ciência da ciência» é uma criação de Bernal, o que me faz admitir que o texto--epígrafe acabado de reproduzir provenha de um dos três trabalhos de Bernal mencionados na Bibliografia de *UC* (não o localizei, contudo, em *The social function of science*). Acrescente-se que a expressão designa, desde o fim dos anos 30, a nova disciplina surgida da necessidade de organizar a própria ciência como objecto de investigação e como instrumento de uma política de ciência consciente dos fins humanos da ciência e da técnica. Nesta perspectiva e para outros desenvolvimentos até meados dos anos 60, é ainda hoje indispensável a colectânea de autores ligados, em grande parte, à «ala esquerda de Cambridge»: *The science of science. Society in the technological age*. Edited by Maurice Goldsmith and Alan Mackay, London, Souvenir Press, 1964.

([1]) Assim, lê-se a pp. 20-21 de *UC*: «[...] há forte tendência a radicar-se nos espíritos o pensamento, expresso há quasi um século, de que a ciência da natureza se tornará ciência dos homens, quanto mais a ciência da sociedade e a ciência da natureza se interpenetrarem e converterem numa só ciência: "Die Naturwissenschaft wird aber später sowohl die Wissenschaft von Menschen; wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumiren: es wird *eine* Wissenschaft sein."» — As palavras em alemão pertencem, como se sabe, aos *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, de Marx. Ver: Marx-Engels, *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1974, p. 544 (com variantes mínimas de grafia em relação ao texto citado por Magalhães-Vilhena). Cf. trad. port.: K. Marx, *Manuscritos...*, Lisboa, Edições «Avante!», 1993, p. 101. Quanto a outras tomadas de posição, próximas das ideias de Marx, vejam-se a título de exemplo as pp. 32 e segs. (sobre a ideia de *praxis*), 43 (sobre a formação da Europa moderna e o espírito mercantil) ou 139 e segs. (sobre «as contradições internas do sistema feudal»).

A despeito das condições de acesso, particularmente adversas nesses anos, a edições fidedignas de Marx e Engels [1], o jovem Magalhães-Vilhena não ignorou que o tema *unidade da ciência* pertence, numa das suas vertentes, à história da formação das ideias de Marx e à maturidade dos pontos de vista de Marx e Engels sobre teoria e prática da ciência; e que, nos primeiros decénios do século XX, o tema pertence também de diversos modos e em diversas áreas do conhecimento a avanços genuínos da concepção materialista e dialéctica do mundo natural e social. Que o não ignorou, mostram-no, em primeiro lugar, além do passo já referido dos *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, alguns desenvolvimentos do longo Preâmbulo, como aquele que oculta a autoria do texto em fórmulas anónimas («afirmou-se algures», etc.) e parece reportar-se ao Engels de *Dialéctica da Natureza:*

«É um facto, afirmou-se algures, que o homem se situa numa dada escala do universo, com um dado organismo, determinadas relações imediatas, certas determinações mecânicas, biológicas, etc. Esta situação objectiva, disse-se, determina o ponto de partida concreto do conhecimento e da acção.

«Numa primeira fase, o homem distingue-se do animal pelo trabalho simples: pela produção e utilização do fogo e pelo fabrico de utensílios. Depois, pelo trabalho social, consequência do trabalho simples, do pensamento e da linguagem que começavam despertando, o homem afirmara a sua realidade própria. Dera nascimento, primeiro a umas e depois a outras das formas de actividade de natureza mais complexa do que as que primitivamente esboçara. E à medida justamente em que caminha neste sentido vai tornando possível, a par de outros motivos, uma divisão de trabalho social, divisão que — disseram-no um dia — só se tornou uma realidade a partir do momento em que a separação do trabalho material e espiritual aconteceu.» (*UC*, pp. 33 e segs.) [2]

[1] Assim como, em geral, à bibliografia marxista internacional nos domínios da teoria da ciência, de resto ainda algo escassa nos países ocidentais durante os anos 20 e 30, mesmo tendo em conta a excepção que era então a língua alemã. Mas recorde-se que o marxismo é tornado clandestino pouco depois da chegada dos nazis ao poder (como já o era na Itália dez anos mais cedo). E que a primeira tentativa, fora do âmbito da língua russa, de edição completa das *Obras* de Marx e Engels, a «primeira MEGA» (*Marx-Engels Gesamtausgabe*. Berlin — Moskau — Frankfurt) não foi além de sete volumes, publicados entre 1927 e 1935 sob a direcção de D. Riazánov. Por seu lado, a tradução francesa dirigida por J. Molitor viria a dar à estampa (Editions Costes, Paris) trinta e nove volumes de *Oeuvres* de Marx a partir de 1933, e sete volumes de Engels.

A biblioteca de Magalhães-Vilhena contém exemplares da «primeira MEGA» e da «edição Costes», mas não pude certificar-me desde quando.

[2] A paráfrase feita por Magalhães-Vilhena aproxima-se em vários pontos de um texto de Engels como *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*, in: *Dialektik der Natur*, MEGA I/26, pp. 540-553. Cf. trad. port: *Quota-parte do trabalho na hominização do macaco*, in: Marx--Engels, *Obras Escolhidas em Três Tomos*, III, Lisboa, Edições «Avante!», 1985, pp. 71-83.

Mostram-no, em segundo lugar, os textos em que transcreve, comenta ou de outro modo utiliza autores marxistas do século XX, com relevo para um J. D. Bernal, «cientista contemporâneo de génio» (*UC*, p. 36), ou um H. Wallon, cujo «valiosíssimo tratado» situa a psicologia «na confluência das acções recíprocas que se exercem no indivíduo entre o orgânico e o social, o físico e o mental» e faz dela «a um tempo ciência do homem e ciência da natureza» (*UC*, p. 20) (¹). Não sem razão, Magalhães-Vilhena aproxima esta linha de pensamento da do jovem Marx, citando-o sem o identificar (²).

De um modo mais difuso porque menos explícito, admito que o mostraria também, se tal fosse possível, a identificação gnosiológica e histórico-crítica de teses materialistas em *Unidade da Ciência*. Isso exigiria o que não pode ser empreendido aqui: a tentativa de restituição documentada da génese de cada uma dessas teses antes da sua formulação dada à estampa e, com isso, o restabelecimento pelo menos parcelar das fontes omitidas, das etapas, das versões e outras ocorrências textuais, inéditas ou impressas, que tenham conduzido a tomadas de posição publicadas sob roupagem forçada, que não é originariamente a sua.

O próprio Magalhães-Vilhena, sem o pretender, parece por vezes incitar os vindouros à tarefa. No início da última parte da obra, a que deu o título de «Perspectiva» (sinopse recapitulativa dos pontos de vista do autor sobre o caminho percorrido e onde recusa «dar por encerrado o debate»), lê-se este passo:

> «Aqui também muito há que não se disse (e desse muito, muito há que é fundamental) e muito também do que se disse, disse-se apenas incompletamente.» (*UC*, p. 246.)

Estão aqui os limites precisos do problema suscitado. Como doutorando, Magalhães-Vilhena delineou e executou em Coimbra a sua parte de um difícil compromisso tácito, ao impor-se a autocensura e a dissimulação, se não o abandono de uma parte das fontes e dos resultados da sua investigação. Que já não havia compromisso possível, isso ficou inteiramente claro com a rejeição do segundo tema de dissertação, desta vez sobre «o problema de Sócrates». A não-renovação do seu contrato de assistente, em 1945, foi o corolário (³).

(¹) O «valiosíssimo tratado» é certamente a *Introduction à l'étude de la vie mentale*, publicada por H. Wallon no tomo VIII da *Encyclopédie française* (1938).

(²) «A ciência da natureza subsumirá em si mais tarde a ciência do homem, tal como a ciência do homem a da natureza: haverá *uma* ciência». *Supra*, nota 2 da p. 222.

(³) Ver sobre isto: António Melo, «Magalhães-Vilhena, esboço de um retrato», in *Filosofia. História. Conhecimento*, p. 304. Na falta, até hoje, de mais completa informação, causa certa surpresa o testemunho tardio de Magalhães-Vilhena: «Quando fui excluído da Faculdade

2. O convívio talhado dos mestres britânicos

Se se tivesse de atender a características centrais da dissertação de 1941 sem ao mesmo tempo atender às condições concretas da sua redacção, é de admitir que ficassem mais acentuados os seus pontos vulneráveis, sem benefício para os de maior mérito. Por outras palavras, perderia sempre a compreensão da obra se, como penso, amputá-la da sua génese viesse a abrir campo ao ajuizamento unilateral nascido da crítica interna sem margens nem contexto.

Obra de juventude de um investigador talentoso num país culturalmente atrasado e oprimido, *Unidade da Ciência* é uma síntese ao mesmo tempo conclusa e inacabada desses quatro elementos constitutivos: juventude, talento, atraso e opressão. Consideremos apenas o primeiro desses elementos: da juventude tem a obra uma certa imperícia na organização e no equilíbrio das partes, e tem a desproporção entre a inteligência de um problema central e a carência de meios heurísticos (talvez também: de formação curricular) para tratá-lo criadoramente. Daí, parece-me, a prevalência da história do problema sobre a epistemologia do problema; daí a digressão entre Antigos e Modernos e, nos Modernos, o extenso lugar reservado a Descartes e ao cartesianismo; daí a sobreposição, muitas vezes flagrante, do recém-licenciado em Ciências Histórico-Filosóficas ao investigador da unidade da ciência ou, ainda, a sua dependência dos mestres da historiografia filosófica em detrimento das fontes primárias. Da juventude, também, certa imprudência no anúncio precoce de projectos não realizados ou só mais tarde refundidos em trabalhos ulteriores.

Mas tinha de dar fruto a simbiose de juventude e talento. E deu, na expressão vigorosa e justa da concepção da actividade social como totalidade, da unidade da razão, da necessidade de métodos comuns a saberes diversos, da unidade de natureza e sociedade, da crítica da concepção formalista da unidade da ciência.

O assunto principal e, mais geralmente, o campo de problemática de *Unidade da Ciência*, não eram matéria inédita na literatura filosófica e epistemológica em Portugal, na transição para os anos 40. Vieira de Almeida, Delfim Santos (presentes ambos no texto e na bibliografia da obra) e, pouco depois, Edmundo Curvelo e Egídio Namorado, foram, a meu conhecimento, alguns dos representantes qualificados da recepção ou da crítica do neopositivismo, do empirismo lógico e da análise lógica entre nós.

---

de Letras pedi uma bolsa que, como então me disseram, só não foi concedida devido à obstrução do Prof. Joaquim de Carvalho.» — «Entrevista», *op. cit.*, p. 328. Acrescente-se que as diligências do jovem Magalhães-Vilhena, em 1939, para a obtenção da bolsa de estudo para «realizar trabalhos de investigação filosófica na Universidade de Cambridge» incluíram os pareceres favoráveis de Vieira de Almeida e de Joaquim de Carvalho. Ver: *Curriculum Vitae de Vasco Manuel de Magalhães-Vilhena*, Lisboa, 1945, p. 6.

O eco internacional e o estudo directo dos autores, assim como dos instrumentos de difusão e debate científicos destas escolas ([1]), constituíram não só um motivo duradouro de interesse na Universidade portuguesa mas também um acervo de problemas novos nos campos da sintaxe, da semântica e da axiomática. Philipp G. Frank, representante do Círculo de Viena, exprimia por certo adequadamente os pontos de vista do empirismo lógico quando afirmava, no Congresso Internacional de Filosofia Científica (Paris), em 1935:

«O que nós desejamos acima de tudo, hoje, é criar um movimento construtivo que não se esgote na luta contra o anti-racionalismo e a filosofia escolástica. — A ideia construtiva do nosso movimento é a da *"unidade da ciência"* e tende a criar uma *"ciência unitária"*.» ([2])

No mesmo contexto internacional — já tão carregado de ameaças e de sombrias certezas, antes mesmo de 1939 — o outro movimento de ideias que se ergueu em pano de fundo, muito mais orientado para a organização, o planeamento e a política de ciência (mais tarde também para o estudo da revolução científica e técnica e, com a catástofre de 1939-1945, para a ética da ciência e a responsabilidade ético-política dos cientistas), teve a sua origem imediata, segundo o historiador britânico da ciência Derek de Solla Price, com os dois primeiros Congressos Internacionais de História da Ciência (Paris, em 1929; Londres, em 1931). Escreve ele, a propósito do Congresso de Londres:

«O segundo foi um acontecimento maior no terreno e o ponto de partida para que um grupo de intelectuais britânicos, predominantemente da ala esquerda, se constituísse por ocasião desse Congresso e se tornasse num conselho interno informal, ou colégio invisível. A chave para esta influência do Congresso foi incontestavelmente a contribuição nele dada por uma forte delegação soviética, em

([1]) Reportando-me apenas às publicações dessa proveniência (ou que acolhem e discutem o positivismo lógico), entre as que são utilizadas em *Unidade da Ciência*, pode-se estabelecer a seguinte lista:

— a revista *Erkenntnis* (Leipzig, 1930/1931 sqq; depois Den Haag, 1937 sqq.);

— *Actes du Congrès international de philosophie scientifique* (Paris, 1936);

— *Travaux du IX Congrès international de philosophie* (Paris, 1937);

— *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago, 1938 sqq.);

— *Science today* (London, 1935).

São de mencionar também, como fontes de informação científica utilizadas, as revistas *Cambridge University Studies, Cambridge Modern History, Contemporary British Philosophy*, assim como de orientação predominantemente marxista, *La Pensée* (Paris) e *Science and Society* (New York).

([2]) Cit. por Egídio Namorado, *A Escola de Viena e Alguns Problemas do Conhecimento*, Coimbra, Atlântida, 1945, pp. 9 e segs. No mesmo sentido, Magalhães-Vilhena resume outra intervenção de P. G. Frank, identificando-o como «sucessor de Einstein na regência da cadeira de física teórica da Universidade alemã de Praga». (*UC*, p. 132.)

especial pela comunicação central de Hessen*, na qual é aplicada toda a força do pensamento materialista dialéctico sobre os problemas da análise do mundo de Newton. Foi deste contexto de uma *Nauka*** altamente sistemática, aplicada à análise da ciência e ajudada pela crise da vida económica e política, que surgiu a obra de Bernal.» (1)

Pode-se duvidar de que a obra de Bernal tenha surgido, em sentido estrito, de tal contexto ou apenas dele. É a época inteira que é requerida para enquadrar o *aqui* e o *agora* britânicos de tal surgimento e, nesse vasto âmbito, o lugar e a função da ciência e da técnica como objecto de conhecimentos integrados — sem esquecer a longa duração socio-histórica, pois que Bernal é também autor do clássico *Ciência na História* (1.ª ed., 1954).

Mas num ponto tem importância indirecta o depoimento de Price para a compreensão do período aqui considerado da juventude de Magalhães-Vilhena. É o que articula os três referentes:

— «intelectuais britânicos da ala esquerda»;

— «pensamento materialista dialéctico»;

— «obra de Bernal»,

e, implicitamente, para o decurso dos anos 30 e mais além, as simpatias pela URSS nos meios ocidentais cultivados onde se desejava, ou já se praticava, a simbiose entre marxismo e «radicalização da ciência» (2).

No mesmo ano em que Magalhães-Vilhena publicava, em edição de autor, *Unidade da Ciência*, reunia-se a Conferência de Londres (Julho de 1941), promovida pela «British Association for the Advancement of Science». No auge da guerra e na esperança de uma nova era de paz, o tema desse ano foi «Science and World Order» (3). Entre os participantes de maior notoriedade, o biólogo e futuro director-geral da UNESCO, Julian Sorell Huxley; o historiador do capitalismo Maurice

(1) Derek de Solla Price, «The science of science», *in* Maurice Goldsmith e Alan Mackay (ed.), *The Science of science. Society in the technological age*, London, Souvenir Press, 1964, p. 203. (Trad. minha — *E. C.*)

* B. Hessen, «The social and economic roots of Newton's *Principia*», in *Science at the crossroads*, Kniga, London, 1931, pp. 141-212.

** Isto é, «ciência», em russo. (*E. C.*)

(2) A expressão, válida em especial para o compromisso político-ideológico de esquerda por parte de cientistas e associações científicas na Grã-Bretanha a partir do fim dos anos 60, é também aplicada aos antecedentes do movimento naquele país, no período de entre as duas guerras. Sobre isto, ver o estudo, no livro de mesmo título: Hilary Rose e Steven Rose, «The radicalisation of science», *in* H. Rose e St. Rose (ed.), *The radicalisation of science. Ideology of / in the natural sciences*, London, Mac Millan, 1976, pp. 1-31.

(3) Utilizo a tradução portuguesa disponível em volume da «Biblioteca Cosmos»: *A Ciência e a ordem mundial. Selecção das teses aprovadas na Conferência de Londres de 1941* (selecção org. por A. Sá da Costa e J. Rémy Freire), Lisboa, Cosmos, 1943.

Dobb; o escritor e ficcionista de ciência Herbert George Wells; o físico e assessor científico de diversos ministérios (mais próximos do esforço de guerra) John Desmond Bernal, mais tarde presidente da Federação Mundial dos Trabalhadores Científicos.

H. G. Wells, na alocução de abertura da secção a que presidiu, evocando «a necessidade prática de um conjunto de decisões científicas», declarava:

«Primeiro, parece-me que deve existir uma língua universal para exprimir o pensamento do mundo. Devemos tornar evidente isso e a sua relação com as diversas línguas usadas.

[...]

Em segundo lugar, se for aceite, como eu julgo que estamos dispostos a aceitar, que o inglês não seja a língua universal mas que é a melhor base estrutural para uma língua universal. Então é urgente tirar a ortografia e a fonética do caos em que hoje permanecem.

Em terceiro lugar, levanto a questão do significado das palavras e da importância do que se chama significação e semântica na educação moderna. Desejamos que gente de todo o mundo auxilie a análise das orações com a análise do sentido.

[...]

Em quarto lugar, analiso o problema do arquivo do conhecimento e das ideias, a memória, isto é, espírito universal; e chamo a atenção para o valioso trabalho que está a ser feito pela *Federação Internacional de Documentação* [...] Daqui passo para a questão da *Enciclopédia Universal*, um digesto do conhecimento actual. Manifestamente, se espírito universal significa mais alguma coisa do que aéreo contra-senso, isso implica a criação do *Instituto Universal do Pensamento e do Conhecimento* que estaria continuamente a acumular o saber e a apresentá-lo em digestos especiais e num digesto geral, que teriam de ser mais tarde a base do sistema educativo universal.» [1]

Com esta proposta, que julgo para-utópica, de língua natural universal associada a uma nova *didactica magna*, estamos certamente longe da «unidade de expressão» das linguagens da ciência que Magalhães-Vilhena estudou como questão de actualidade premente. E não há indício, na dissertação de 1941, de informação proveniente da Conferência de Londres, ou sequer de algo próximo da língua universal de Wells. O problema é outro, como outra é a expectativa central desses anos.

O problema consiste em averiguar «se a ciência será de facto apenas, ou pelo menos essencialmente, um sistema coerente de enunciados e se a unidade da ciên-

[1] *Ibid.*, pp. 108 e segs.

cia consistirá tão só na unidade da linguagem em que os seus enunciados são expressos» (*UC*, p. 39).

Do mesmo modo que o sentido da resposta está em germe nesta formulação do problema, assim a expectativa desses anos, ao fixar Cambridge no seu horizonte, nos aparece como solidária daquele sentido da resposta: «Dos vários pontos que o autor tem o propósito de investigar [...], de um apenas trata o presente volume. Daquele precisamente que, em seu entender, melhor poderá constituir uma introdução dos restantes. Desses se ocupará noutra ocasião. Provavelmente quando terminado o actual conflito ou pelo menos afastados os actuais impedimentos, lhe fôr possível disfrutar na velha Universidade britânica o convívio dos mestres ingleses.» (*UC*, p. 37.)

O convívio sonhado não se realizou. «Os impedimentos» não foram transitórios, nem, desta vez, de origem interna. A guerra interceptou por via indirecta um projecto que fizera vencimento junto do Instituto de Alta Cultura e do British Council, «para realizar trabalhos de investigação na Universidade de Cambridge». Escolheu esta Universidade por se lhe afigurar ser ela a que, dentre as universidades britânicas, por essa ocasião, melhores condições oferecia para o estudo dos problemas escolhidos. Propunha-se investigar — como consta da exposição então apresentada — as implicações filosóficas, especialmente epistemológicas, dos novos fundamentos da Ciência e a inter-relação da Filosofia e da Ciência, e a situação histórica e valorativa de algumas das principais correntes do pensamento filosófico-científico contemporâneo. Mencionavam-se particularmente os seguintes tópicos para investigação e estudo:

«1st — *The new background of science*
The world view of modern science.
2nd — *Philosophical background of science*
The procedures of science.
The social nature and the social function of science.
Causality and determinism. The significance of Laws. Legability of the Universe. Induction.
3rd — *Science and Epistemology*
The Universe of Science.
The unity of science.
Reality of the external world.» [1]

[1] *Curriculum Vitae...*, pp. 5 e segs.

Porém, o que lhe foi negado pela segunda guerra mundial foi de outro modo tornado possível pela Libertação da França e pelo ano da vitória. Por isso, ainda, noutra configuração das relações intra-europeias de periferia e centro, o bolseiro sem bolsa de 1940 veio a tornar-se, em 1945, não só bolseiro efectivo com outra destinação, mas recruta desse pequeno exército da emigração científica segregada pelo fascismo periférico de Salazar. Paris e a Sorbonne foram o destino. Isso significa algo mais: o jovem filósofo da ciência, nos trinta anos da emigração e do exílio parisienses, transformou-se em mestre de renome da história do pensamento antigo, da história social das ideias, da crítica materialista da obra de Sérgio.

O enlace de perdas e ganhos entre Cambridge e Paris, para mim mais do que simbólico porque inscrito num curso de vida, vejo-o eu na primeira epígrafe de *Unidade da Ciência*, que retoma estas palavras de Romain Rolland: «Je me sens au commencement. Je cherche....Je ne dis pas que cette route est la meilleure. Mais cette route est la nôtre... Lorsque nous serons au terme, vous jugerez ce que valait notre effort. Comme dit un vieux proverbe: "La fin loue la vie, et le soir le jour".» (*UC*, p. 4.)

II. O historismo como princípio metodológico do pensamento filosófico de Magalhães-Vilhena

Hernâni Resende

«O filósofo [...] não tem necessariamente consciência plena da historicidade da sua indagação filosófica. Mas ao historiador da filosofia cumpre [...] dar conta dessa historicidade, compreendê-la e explicá-la.»

(V. de Magalhães-Vilhena, *Panorama do Pensamento Filosófico*, Lisboa, 1956, vol. 1, p. 162.)

Introdução

O interesse pelos problemas da historicidade do pensamento e do conhecimento considerados na sua relação com a prática social é um traço distintivo das investigações filosóficas de Magalhães-Vilhena, como já se realçou noutros ensejos ([1]). O nosso objectivo aqui é contribuir, nos estreitos limites de um artigo, para a clarificação de algumas incidências metodológicas desta situação.

Sendo alheias a modas filosóficas e efeitos mediáticos e de qualquer espécie, as investigações de Magalhães-Vilhena impuseram-se no meio universitário internacional a partir de 1949, ano em que se doutorou na Sorbonne (Doctorat d'État ès Lettres) com duas teses sobre Sócrates que fizeram data ([2]). Os temas de episte-

([1]) Ver Eduardo Chitas e Hernâni Resende, «Nota Prévia», in *Filosofia. História. Conhecimento. Homenagem a Vasco de Magalhães-Vilhena*, coordenação de Eduardo Chitas e Hernâni Resende, Lisboa, Editorial Caminho, 1990, pp. 15-16; Hernâni Resende, «A História na Investigação Filosófica de Magalhães-Vilhena», in *Vértice*, Julho, 1990, pp. 114-118.

([2]) Trata-se da tese principal, *Le Problème de Socrate. Le Socrate Historique et le Socrate de Platon*, Paris, PUF, 1952 (tr. portuguesa: *O Problema de Sócrates. O Sócrates Histórico e o Sócrates de Platão*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1984) e da tese complementar, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, PUF, 1952 (tr. portuguesa com «alterações e grandes amplificações introduzidas» pelo Autor, «que por vezes modificam as posições iniciais»: *Platão e a Lenda Socrática. A Idealização de Sócrates e o Utopismo Político de Platão*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1998. Magalhães-Vilhena, falecido em 1993, não corrigiu as provas desta edição). As teses, publicadas pelas Presses Universitaires de France em 1952, receberam o prémio da Association des Études Grecques, em 1954. «Thèses mémorables», diria ainda o filósofo Guy

mologia e de gnosiologia (1) de grande parte das pesquisas a que se dedicou desde então, são amiúde tratados no âmbito da história da filosofia, da história social das ideias, e em rigor, da sociologia do conhecimento (2)... sem esquecer os trabalhos em português, de que destacamos aqui «Em Torno do Idealismo Histórico-Social de

Besse, em 1991, num artigo em que expõe as razões que fazem do volume *Anciens et Modernes. Études d'histoire sociale des idées*, Paris, Méridiens Klinksieck, 1986, de Magalhães-Vilhena, uma obra «incontornável» do pensamento moderno (in *La Pensée*, n.º 281, 1991, errata no n.º 282). Sobre o impacto causado pelas duas monografias no meio científico internacional, ver, por exemplo: Victor Goldschmidt, «Notes critiques», in *Revue de métaphysique et morale*, LVIII, n.º 3, Paris, 1953; Pierre-Maxime Schuhl, *L'Oeuvre de Platon*, Paris, 1954; Jean-Pierre Vernant, «À La Recherche du vrai Socrate», in *La Pensée*, n.º 54, 1954; Livio Sichirollo, «Aristotelica II», in *Studi Urbinati*, XXVIII N. S. B., n.º 12, 1954; Rodolfo Mondolfo, *Socrates*, Buenos Aires, 1955 e *La comprension del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955; Cornelia J. de Vogel, «The Present Stage of the Socratic Problem», in *Phronesis*, I, Assen, 1955; A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, New York, 1956 (2.ª ed.); E. R. Dodds, in *Plato's Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959. Cf. V. de Magalhães-Vilhena, in *Panorama do Pensamento Filosófico*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1958, t. II, p. 230, e ainda a «Note annexe» de «De l'Idée de Progrès dans l'Antiquité», in *Anciens et Modernes*... ed. cit., pp. 88--89. Sobre o eco das duas teses em tempos mais recentes, pode-se compulsar o artigo de A. Melo, «Magalhães-Vilhena, Esboço de um Retrato», in *Filosofia. História. Conhecimento*..., ed. cit., p. 307. Em 1982, Théochrasis Kessidis, num trabalho sobre Sócrates (*Socrate*, Moscou, Éditions du Progrès, 1982, pp. 8 e 25) assevera que, dentre as obras consagradas ao estudo das fontes socráticas, as de Magalhães-Vilhena continuam a revestir hoje «uma importância capital».

(1) Magalhães-Vilhena utilizava o termo «epistemologia» como equivalente a «teoria do conhecimento científico» e o termo «gnoseologia» para designar a «teoria do conhecimento». Nos trabalhos dos anos 40 e 50, encontram-se no entanto outras expressões como, por exemplo, «filosofia da história» com o significado de «teoria do conhecimento histórico» (cf. «Filosofia e História», in *Biblos*, XIX, 1943).

(2) Esta tendência vem de longe: onze dos catorze trabalhos publicados em Portugal entre 1935 e 1944, como estudante universitário ou assistente de Filosofia na Universidade de Coimbra, já apresentam características parecidas. Assim, dois deles tratam da história sociológico-filosófica de uma ideia («Progresso. Grandeza e Declínio de uma Ideia», in *Revista de Portugal*, n.º 7, 1939; *Progresso. História Breve de uma Ideia*, Coimbra, 1939); um ocupa-se das relações entre a Filosofia e a História («Filosofia e História», in *Biblos*, vol. XIX, 1943); dois prefiguram abordagens sociológicas do conhecimento («A Luta pela Inteligibilidade no Pensamento Grego», in *Seara Nova*, 1935; «A Arte e a Vida Social» (1936), in *Divulgação Musical*, vol. IV, Lisboa, 1938); dois são de teor historiográfico («Três Anos de Historiografia Portuguesa (História do Pensamento: 1939-1941)», in *Revista de Portugal*, vol. II, 1943; «História da Filosofia Antiga», in *Gazeta de Filosofia*, n.º 2, 1943); quatro são recensões críticas de obras filosóficas relacionadas com temas históricos ou culturais («J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*-1942»; «F. Copleston, *Friedrich Nietzsch, Philosopher of Culture*-1942»; «A. E. Taylor, *Philosophical Studies*-1934»; «A. J. Carlyle, *Political Liberty. A History of the Conception in the Middle Ages and Modern Times*-1941», in Biblos, vol. XIX, 1943). Sobre as obras do Autor, ver «Bibliografia de Vasco de Magalhães-Vilhena», in *Filosofia. História. Conhecimento*, ed. cit., pp. 21-24.

António Sérgio» (1983) [1] como uma das investigações mais bem documentadas e pertinentes sobre alguns aspectos essenciais da teoria do conhecimento histórico, escritas nos últimos tempos.

A actividade literária de Magalhães-Vilhena inicia-se em 1935, aos dezoito/ /dezanove anos, com um pequeno escrito de título hoje premonitório: «Aspectos do Pensamento Grego. A Luta pela Inteligibilidade» [2], e termina simbolicamente com a publicação de uma poderosa síntese cujas vistas prospectivas ainda não foram devidamente exploradas pelos especialistas: «Refléxions sur l'essor et la stagnation des techniques et des sciences dans les cités antiques» (1990) [3]. Entre estes dois trabalhos separados por mais de quarenta e cinco anos e necessariamente desiguais, o pensamento teórico e prático grego, os problemas históricos do seu surto, afirmação e paradoxal desenvolvimento ocuparam um lugar de eleição nas pesquisas de Magalhães-Vilhena. Recentemente um testemunho seu veio mostrar que o interesse pela problemática histórica (no sentido mais lato da expressão) já havia desempenhado um papel de relevo na estruturação inicial do seu pensamento, por volta dos dezassete/dezoito anos, ao que supomos. O passo encontra-se numa entrevista de 1990, em que Magalhães-Vilhena relança um olhar retrospectivo sobre as suas «investigações filosóficas moldadas na investigação científica» [4]. Depois de ter sublinhado a necessidade de se possuir conhecimentos científicos para estudar epistemologia, e de ter frisado a unidade teórica dos seus trabalhos, o Autor deixou o seguinte apontamento autobiográfico: «Quanto ao meu interesse pela História, ele vem desde sempre. É preciso não esquecer que sou licenciado em Ciências Históricas e Filosóficas, designação que o curso tinha na altura. Foi o aprofundamento da *ideia de história* que me levou ao *estudo da concepção materialista da história e dos seus fundamentos filosóficos* e que fez de mim *um investigador do marxismo.*» [5] A escassez de

[1] In *Revista de História das Ideias*, 5-*António Sérgio*, 1983, vol. 1, pp. 167-246.

[2] Trata-se do texto de uma conferência proferida por Magalhães-Vilhena em 1935, na Universidade Popular Portuguesa, em Lisboa, publicado «com maior desenvolvimento» nesse mesmo ano na revista *Seara Nova*, com o título: «A Luta pela Inteligibilidade no Pensamento Grego» (ver *Curriculum Vitae de Vasco Manuel de Magalhães Vilhena*, Lisboa, 1945, p. 15; e ainda «Bibliografia de Vasco de Magalhães-Vilhena», in *Filosofia. História. Conhecimento...*, ed. cit. p. 21). Citaremos daqui em diante o segundo texto.

[3] In *Revista da Faculdade de Letras*, n.º 13-14 — *Homenagem a José Vitorino de Pina Martins*, 1990, pp. 459-469.

[4] Sobre a frase entre aspas, ver Eduardo Chitas e Hernâni Resende, in *op. cit.*, p. 15. Os aspectos científicos das investigações filosóficas de Magalhães-Vilhena são, antes de tudo, inerentes à própria concepção dos trabalhos de história social das ideias e não tanto aos assuntos abordados, mesmo que se trate de temas como a ciência e a técnica na Cidade antiga, a unidade da ciência (sobre isto, ver adiante as pp. 252 e segs. deste capítulo).

[5] Ver «Entrevista» conduzida por Maria Ivone Ornellas de Andrade, in *Filosofia. História. Conhecimento...*, ed. cit., p. 333 (sublinhado nosso).

dados ao nosso dispor não permite avaliar ainda com grande exactidão o papel desempenhado por certos eventos (de ordem pessoal, cultural, intelectual, política...) no desencadear daquele processo fundador. Limitamo-nos por isso a evocá-los numa nota anexa, no fim deste artigo*. Permanece contudo de pé a informação — por certo determinante para entender o cunho historizante da temática filosófica de Magalhães-Vilhena — de que o aprofundar da «ideia de história» constituiu o impulso inicial para a estruturação do seu pensamento. Não é por acaso, estamos certos, que no passo supra Magalhães-Vilhena utiliza a expressão: «ideia de história» usada no título do estudo epistemológico homónimo de Collingwood, de 1946, estudo posterior, pois, aos eventos evocados de relance na citação, e pelo qual tinha grande apreço (1). Por esta forma elíptica, o Autor dá a entender, ao que cremos, que não foi tanto o passado em si mesmo (enquanto objecto da História) que lhe prendeu a atenção, como sobretudo a questão de saber como é possível o conhecimento desse passado, isto é, o conhecimento histórico (2). Essa indagação tê-lo-ia levado, ainda na adolescência, se as nossas deduções estão certas, a estudar — mas decerto não a descobrir — a concepção materialista da história, os seus fundamentos filosóficos, e a tornar-se também mais tarde um investigador do marxismo.

Diga-se em termos muito gerais que, como para Engels, o marxismo é para Magalhães-Vilhena uma doutrina em constante desenvolvimento, aberta, que explica a sua génese historicamente (3) e que por isso não se encontra, em princípio, condicionada por uma intuição fundadora, fora ou acima da história, de teor teleológico ou não, mesmo quando essa se apresenta sob uma forma particularmente dinâmica, por exemplo, enquanto «ideia absoluta» ou «razão universal» (Hegel). Como esclarece na entrevista de 1990, foi nessa perspectiva que sempre interrogou e pesquisou a própria doutrina marxista (4), desde o momento «fundador» atrás evocado, ocorrido como supomos, por volta de 1933/34. Entretanto, a repressão do Estado Novo salazarista, no auge das suas manifestações fascistas (1936-1943); a Segunda Guerra Mundial com o acréscimo de dificuldades trazidas no acesso à informação bibliográfica (tanto legal como ilegal); e mais tarde (a partir de 1945), razões de conveniência universitária e profissional, ligadas ao Doutoramento na Sorbonne e à investigação no *Centre National de la Recherche Scientifique*, de Pa-

(1) Em relação às posições teóricas de Collingwood, ver as palavras elucidativas de Magalhães-Vilhena acerca do seu historismo racionalista, nas pp. 151-152 (nota 6) da «Introdução Geral: Filosofia e História», in *Panorama do Pensamento Filosófico*, Lisboa, 1956, vol. I.

(2) Cf. R. G. Collingwood, «Introduction», in *The Idea of History*, Oxford, 1946.

(3) «Entrevista», *op. cit.*, p. 339.

(4) *Ibidem*, p. 337.

ris [1] determinaram que Magalhães-Vilhena só tarde começasse a concretizar em trabalhos autónomos os resultados dos seus prolongados estudos sobre o pensamento de Marx e o marxismo. Um destes, eminentemente histórico — referido ainda em vida do autor — continua aliás inédito [2]. Compreende-se assim que só através dos trabalhos universitários de temática vária — e o mais das vezes através, sobretudo, da metodologia aí utilizada — se possa aceder ao longo processo de estudo crítico do materialismo histórico, por ele iniciado nos anos 30 em Portugal.

O interesse «constitutivo» pelos problemas da historicidade do pensamento e do conhecimento pode em parte explicar que Magalhães-Vilhena tenha escolhido um tema de história das ideias filosóficas — *Progresso. História Breve de uma Ideia* — para a tese de licenciatura em 1939. É claro que, por si, o contexto filosófico-sociológico em que se insere a ideia de «Progresso», facilitava a utilização — que ele rodeou de argúcias de vária ordem por causa da censura política e outras — de uma aparelhagem conceptual e metodológica inspirada no marxismo que então lhe era acessível [3]. Em todo o caso, Magalhães-Vilhena inicia já em 1943 o estudo das relações da filosofia com a história da filosofia (e a história *tout court*) no artigo «Filosofia e História» [4]. A partir desta data, a prática da história da filosofia e a análise das relações da filosofia com a história passam a ser actividades recorrentes na sua pesquisa. Num segundo período, correspondente ao trabalho de investigação iniciado em finais de 1945 na Sorbonne, aquelas duas problemáticas

[1] O itinerário científico de Magalhães-Vilhena no *Centre National de la Recherche Scientifique*, em Paris, ao qual pertenceu durante mais de vinte anos, levou-o, entre o mais, a trabalhar nos *Centre de Recherches sur la Pensée Antique* (P.-M. Schuhl), *Centre de Recherches de Psychologie Comparative* (I. Meyerson), *Centre de Recherche de Psychologie Historique* (J.-P. Vernant), *Laboratoire de Sociologie de la Connaissance* (G. Gurvitch). Cf. G. Besse, «Magalhães-Vilhena, philosophe et combattant (1916-1993)», in *La Pensée*, n.º 298, 1994, pp. 132-138.

[2] Cf. A. Melo, «Magalhães-Vilhena, Esboço de um Retrato», in *op. cit.*, p. 311.

[3] Sobre a inovadora metodologia desta obra, pela primeira vez utilizada num trabalho universitário em Portugal, ver a apreciação de Bento de Jesus Caraça, in *O Diabo*, n.º 239, Lisboa, 4-05-1940. Na «Entrevista» de 1990 (*op. cit.*, p. 328), Magalhães-Vilhena, que fora, ele próprio, compulsivamente afastado da docência universitária, em Março de 1945, alude de relance às perseguições de que foram vítimas dois colegas seus da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, os Profs. Sílvio Lima e Paulo Quintela (sobre o caso de Sílvio Lima, ver Luís Reis Torgal, «Sob o Signo da "Reconstrução Nacional"» e «A História em Tempo de Ditadura», in *História da História em Portugal. Sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores e Autores, 1996, respectivamente pp. 236-237 e 259 (co-autores da monografia: Luís Reis Torgal, José Amado Mendes e Fernando Catroga)). Sobre as dimensões da repressão salazarista na Universidade portuguesa, pode-se consultar sempre o útil livrinho de Joaquim Barradas de Carvalho, *O Obscurantismo Salazarista*, Lisboa, Seara Nova, 1974, em certa medida pioneiro dos estudos que desde essa data têm sido publicados sobre o assunto. Na monografia que acabámos de citar estudam-se de forma matizada numerosas obras historiográficas do período em questão (e sobre ele). Ver também aí a importante «Bibliografia».

[4] In *Biblos*, vol. XIX, 1943.

aparecem já relacionadas organicamente num mesmo trabalho — a tese principal de Doutoramento de Estado — que versa precisamente um ponto concreto de história da filosofia. Assim, o trabalho de historiador da filosofia levado a cabo na tese principal, *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon* (1) (1949), é precedido de uma dilucidação epistemológica das categorias de história e de história da filosofia. Este esquema repete-se, de modo ainda mais desenvolvido, num outro trabalho de história da filosofia, também de grande fôlego (1956-58-60), intitulado *Panorama do Pensamento Filosófico* (2), cuja «Introdução» teórica retoma o título do antigo — e em muitos aspectos ultrapassado — artigo da universidade de Coimbra: «Filosofia e História» (3). Quanto ao estudo monográfico «Em Torno do Idealismo Histórico-Social de António Sérgio» (1983), atrás citado, é todo ele dedicado ao estudo dos problemas levantados pela teoria do conhecimento histórico de Sérgio, cuja filosofia Magalhães-Vilhena já então reanalisara na totalidade, numa perspectiva de história social das ideias (4).

Assinalamos ainda no termo desta breve Introdução que o interesse «fundador» de Magalhães-Vilhena pela história entendida *lato sensu*, foi finamente posto

(1) Utilizaremos a sigla (*PS*) para referir esta obra.

(2) Utilizaremos a sigla (*PP*) para referir esta obra.

(3) Sobre o artigo «Filosofia e História» de 1943, ver nota 2, p. 257, neste capítulo.

(4) Quase imediatamente a seguir à publicação de *António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, ed. Seara Nova, 1964, Magalhães-Vilhena, começou «um trabalho de revisão e ampliação deste texto», que é constituído, «em mais de dois terços, por material inédito», como esclareceu no estudo «Em Torno do Idealismo Histórico-Social de António Sérgio» (ed. cit., p. 167) que é, ele mesmo, o 3.º capítulo dessa obra até hoje inédita. Sobre o estado de aprontamento em que se encontra o original inédito, ver Hernâni Resende, «Inventário do Material para o Livro *António Sérgio. O Idealismo Crítico: Génese e Estrutura. Raízes Gnosiológicas e Sociais. Estudo de História Social das Ideias* de Vasco de Magalhães-Vilhena», in *Relatório Sobre a Obra Inédita do Professor Doutor Vasco de Magalhães-Vilhena Apresentado à Fundação Gulbenkian*, Lisboa, 1997, da co-autoria de Eduardo Chitas e Hernâni Resende. Está em preparação um volume com o título de *Estudos Inéditos de Filosofia Grega de Vasco de Magalhães-Vilhena*, da responsabilidade daqueles dois autores, a ser publicado na Colecção Universitária da Fundação Calouste Gulbenkian. Nas notas e no texto de «Em Torno do Idealismo Histórico-Social de António Sérgio» encontram-se referências aos escritos de A. Sérgio directa ou indirectamente relacionados com a teoria do conhecimento histórico. Para eles enviamos o leitor; cf. A. Campos Matos, «Bibliografia de António Sérgio. I — Bibliografia Activa», in *Revista de História das Ideias, 5-António Sérgio*, 1983, 2.º vol. pp. 1029-1078. Refiram-se ainda aqui dois importantes estudos da autoria de Francisco Vieira de Almeida sobre teoria da história, contemporâneos dos de A. Sérgio: «A Teoria da História» in *Revista de História*, vol. IV, Lisboa, 1915, e «Le Sens de l'histoire», *Revista da Faculdade de Letras*, XIX, 1953. Sobre F. Vieira de Almeida e a História, ver de A. H. Oliveira Marques, «Vieira de Almeida, Historiador», in *Ensaios de Historiografia Portuguesa*, Lisboa, 1988. Cf. ainda o estudo recente de J. Barata-Moura, «O Lugar do Conhecimento na Concepção de Filosofia de Vieira de Almeida», in *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 1998.

em evidência em 1949, por Henri Gouhier, arguente da tese principal de Doutoramento na Sorbonne, ao observar durante a defesa, referindo-se precisamente ao volume *Progresso. História Breve de uma Ideia,* de 1939, que «desde sempre os problemas históricos foram a [...] principal preocupação» do arguido, inserindo-se obviamente nessa preocupação a temática socrática em discussão naquele momento ([1]). Por serem altamente significativos, recordamos aqui os esclarecimentos que, mais de quarenta anos depois, Magalhães-Vilhena acrescenta ao seu acordo de princípio com aquela ideia de H. Gouhier: «A observação é correcta. No fundo, as minhas teses analisam problemas de ordem histórica. Saber como é possível conhecer o pensamento de um autor que não escreveu nada e sobre o qual só nos chegam testemunhos, *levanta importantes questões sociológicas do conhecimento.*» ([2]) Frisando a singularidade heurística do problema da historicidade de Sócrates, Magalhães--Vilhena não deixa de sublinhar ao mesmo tempo a dimensão sociológica da sua concepção de história da filosofia, a qual está muito longe de ser partilhada por Henri Gouhier. Com efeito, em 1948 este filósofo considerava — em plena sintonia nisso com Émile Bréhier — ser arriscado, senão mesmo impossível, «faire entrer le fait philosophique dans le tissu des causes et des effets» — posição que tende a inviabilizar qualquer crítica social das ideias, como pertinentemente observa Magalhães-Vilhena em 1949 na tese principal ([3]). Numa certa medida, as Dissertações para Doutoramento — a principal e a complementar —, centradas ambas no problema do Sócrates histórico, são como veremos de seguida uma refutação convincente daquela noção de história da filosofia no plano prático da pesquisa histórica.

Sobre a história da filosofia e a história social das ideias

Em *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon* (1949), a parte final da «Introduction» de 118 páginas, intitulada «Le Problème du Socrate historique», é reservada à exposição argumentada da concepção de história e de metodologia que preside à investigação. A densidade e a precisão desta parte revelam a magnitude do trabalho de reflexão teórica, designadamente no domínio da teoria do conhecimento histórico, que Magalhães-Vilhena desenvolveu desde a sua

([1]) Cf. «Entrevista», in *op. cit.*, p. 332.

([2]) *Ibidem.*

([3]) Sobre os estudos de Henri Gouhier («"Évolution" ou "Création" dans l'histoire des idées», in *Psyché*, n.º 15, 1948) e de Émile Bréhier («La Causalité en histoire de la philosophie», in *La Philosophie et son passé*, Paris, 1948), cf. V. de Magalhães-Vilhena, *Le Problème de Socrate...*, ed. cit., nota 1, p. 113.

chegada a Paris, em paralelo com os estudos eruditos que fizeram dele um especialista da cultura e da filosofia gregas, entre helenistas de alto gabarito ([1]). Não obstante, Magalhães-Vilhena não analisa, individualmente, as concepções de história e de história da filosofia que divergem da sua, tais como as de um Henri Gouhier e de um Émile Bréhier, atrás evocadas. Esse trabalho crítico — que o levaria aqui demasiado longe — virá em parte à luz do dia (como o próprio no-lo disse) sete anos depois, em 1956, na Introdução ao 1.º vol. do *Panorama do Pensamento Filosófico*, e dele nos ocuparemos no capítulo seguinte. Agora, o seu procedimento crítico é outro e assemelha-se ao que foi utilizado na monografia de 1941, *Unidade da Ciência. Introdução a um Problema* ([2]). Magalhães-Vilhena limita-se, pois, a expor objectiva e documentadamente os reveses, alguns sérios, sofridos por grandes especialistas da filosofia e da cultura gregas, na tentativa de resolverem os problemas históricos fundamentais que o «caso Sócrates» levanta. Essas tentativas encontram-se vinculadas a concepções de história da filosofia diferentes da sua, que advogavam a perenidade da problemática filosófica, o seu carácter excepcional e, no essencial, independente do devir histórico e das suas relações causais. A consubstancialização

([1]) Na «Entrevista» (*op. cit.*, p. 328-329), Magalhães-Vilhena refere a mudança qualitativa que representou a sua vinda para o meio universitário francês em finais de 1945 (poucos meses depois do fim da Segunda Guerra Mundial): em Paris «tive a oportunidade de frequentar uma universidade a sério. Na *Sorbonne*, na *École Normale Supérieure*, na *École Pratique des Hautes Études* e no *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) pude conviver com um número importante de professores que contribuíram poderosamente para a minha formação de investigador». Entre esses contam-se: Émile Bréhier, Pierre-Maxime Schuhl, Victor Goldschmidt, Henri Gouhier, Jean-Pierre Vernant, Jean Wahl, Raymond Bayer, Martial Guéroult, Alexandre Koyré. Magalhães-Vilhena contava com gosto episódios dessa sua reaprendizagem que abrangeu diferentes aspectos, alguns deles bem inesperados. Assim, durante a redacção das teses, a fim de tentar simplificar um estilo com frases consideradas demasiado pesadas e longas, estudou atentamente os clássicos franceses dos séculos XVII e XVIII (Racine, Voltaire, Diderot...), por sugestão do orientador da tese principal, Pierre-Maxime Schuhl... A primeira manifestação pública de uma nova maneira de pensar e de investigar de Magalhães-Vilhena encontra-se num texto de 1947, até hoje inédito, intitulado: «Sur la Deuxième hypothèse du "Parménide" et les origines de la dialectique hégélienne». Trata-se de uma exposição feita no grupo de trabalho sobre a filosofia grega de Jean Wahl na École Normale Supérieure, de Paris. Este texto será incluído no volume em preparação, sob os auspícios da Fundação Gulbenkian, *Estudos Inéditos de Filosofia Grega de Vasco de Magalhães-Vilhena*, da responsabilidade de Eduardo Chitas e Hernâni Resende (sobre isto, ver nota 4, p. 237, do presente trabalho). Sobre o significado cultural da integração de Magalhães-Vilhena num dos meios universitários mais desenvolvidos da Europa, ver o artigo inovador de Eduardo Chitas, designadamente no plano dos conceitos: «Magalhães-Vilhena: Centro e Periferia na Cultura Filosófica Portuguesa», in *Seara Nova*, 58, 1997 (Parte I) e 59, 1997 (Parte II).

([2]) Publicada em Coimbra; cf. *Curriculum Vitae de Vasco Manuel de Magalhães-Vilhena*, ed. cit., p. 21.

metodológica destas concepções conduz a uma sobrevalorização da crítica interna das fontes — de facto a única efectivamente praticada — como meio suficiente para a reconstrução lógica do pensamento filosófico de Sócrates, o que depressa levou a uma sucessão de impasses, pois que, para começar, nenhuma das fontes emana directamente daquele filósofo:

«À s'en tenir au seul domaine de la critique interne, de l'ordre organique et systématique du développement spirituel, indépendant de son milieu d'existence, l'historien conçoit la philosophie en dehors de tout rapport étranger à la logique intime et inconditionnée des idées. Ne s'assignant d'autres tâche que celle de repenser l'itinéraire propre aux systèmes eux-mêmes à partir des principes essentiels qu'il croit y avoir retrouvés, l'historien se refuse à repporter les idées exprimées dans les textes aux circonstances historiques concrètes (sociales, économiques, techniques, politiques ou autres) qui en sont le fondement, grâce auxquelles elles peuvent se situer réllement, se définir et, en somme se connaître objectivement dans leur signification et dans leur portée.» (*PS*, p. 113.) [...] «Il est clair par ailleurs qu'une difficulté essentielle de l'histoire interne est qu'elle réduit toute philosophie à la conscience que prend d'elle son auteur.» (*PS*, p. 114.) Acontece porém que no caso de Sócrates, até a redução da sua filosofia à consciência que ele tinha dela se torna uma missão impossível, já que dessa filosofia nunca existiu para a posteridade mais do que as imagens — com frequência contraditórias — que diversos testemunhos nos deixaram dela. É claro que se se partir, tal como a maioria dos historiadores da filosofia de então partia, do princípio que «o facto filosófico» é independente do tecido histórico, «das causas e dos efeitos», pode-se «considérer comme légitime la prétention de déterminer l'authenticité ou l'inauthenticité des témoignages [sobre Sócrates] d'après leur concordance ou discordance» (*PS*, p. 115). «La véracité d'un témoignage, disait-on, était prouvée par sa concordance avec un autre. C'est là le cercle vicieux; car c'est le caractère authentiquement socratique de ces données (qu'elles soient concordantes ou non) qu'il s'agit précisément d'établir. Quoiqu'il en soit, l'accord ou le désaccord de ces données n'est pas une solution du problème. Tout au contraire: c'est ce qui pose le problème.» (*PS*, p. 115.)

Outra é — no plano teórico — a compreensão de «facto» que Magalhães-Vilhena perfilha. Sendo efectivamente criação mental, «objecto de pensamento» construído pelo historiador, a categoria de facto histórico, no entanto, «ne représente qu'une saisie analytique et syncrétique du réel objectif, "pour faciliter la mise en ordre de la matière historique" et la rendre intelligible. Ainsi, en un sens, elle est *subjective* et simultanément, en un autre sens, *objective*. Dire que les "faits historiques" sont construits, sont un produit du pouvoir d'abstraction de l'analyse scientifique, et que l'Histoire est donc une construction, ne signifie pas — et ne

peut signifier — autre chose. La réalité concrète historique n'est point en cause; autrement les "faits" en question ne tiendraient à rien. Ils ne sont pas qu'une pensée» (*PS*, p. 108) ([1]). Mas, acrescenta em outro passo Magalhães-Vilhena: «la représentation historique n'est précisément pas la réalité historique, elle est son *"reflet" idéologique*» (*PS*, p. 18) — categoria do pensamento histórico-filosófico cujas fundamentações teóricas Magalhães-Vilhena pressupõe conhecidas pelos arguentes e pelos seus futuros leitores ([2]). As alterações de método que decorrem desta posição na análise dos testemunhos históricos sobre Sócrates são incalculáveis.

Na impossibilidade de seguirmos na totalidade a exposição matizada que Magalhães-Vilhena faz dos factores de natureza ideológica que interferem nos testemunhos sobre Sócrates — deixados pelos seus contemporâneos e por Aristóteles — apontamos tão-só dois decisivos. Assim: «Il y a d'abord les changements d'époque. Une philosophie, chaque témoignage sur cette philosophie sont des événements inséparables de leurs dates, de leurs situations historiques concrètes. [...] Chaque époque possède ses particularités, ses problèmes propres. Ceux de l'Athènes de Platon ne sont plus ceux qui se posaient du vivant de Socrate.» (*PS*, p. 119.) Em seguida: «Dans les limites du temps et du lieu, la *classe sociale* à laquelle appartient le témoin, par naissance ou par ralliement idéologique, a ses problématiques à elle, son angle spécial de vision. Issu du menu peuple, fils d'esclave apeine attique et ennemi de l'esclavagisme, Anthistène ne voit pas le monde avec les mêmes yeux d'aristocrate et d'adepte de l'esclavage que Platon ou Xénophon.» (*PS*, p. 120.) E porque o testemunho de Platão foi, no tempo, o que desencadeou a aparição de todos os outros, «il conviendra [donc] de remonter des doctrines platoniciennes à leurs motivations telles que l'histoire des luttes sociales et idéologiques de sa propre époque nous permet de les restituer; puis de s'efforcer de ressaisir, au-delà du jeu des influences et des infléchissements dûs à des motifs polémiques une (ou un petit nombre) de directions fondamentales. Cette direction,

([1]) No estudo de Magalhães-Vilhena, de 1983: «Em Torno do Idealismo Histórico-Social de António Sérgio», ed. cit., há páginas magistrais sobre o conceito de facto histórico na perspectiva do idealismo crítico de Sérgio; ver, por exemplo, pp. 240-246.

([2]) Magalhães-Vilhena debruçou-se por várias ocasiões sobre o conceito de ideologia, em trabalhos muito diversos. Citemos alguns: *António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, Lisboa, 1964 (em que as astúcias a que teve por vezes de recorrer por causa da Censura não impedem a clara compreensão do tema); «De L'Idée de Progrès dans l'Antiquité», in *Anciens et Modernes. Études d'histoire sociale des idées*, Paris, 1986. Em «Idée et matière. La théorie, force matérielle» e «Marx: racionalité et praxis. Approche d'un problème» (*ibidem*), existem contribuições importantes para a clarificação deste conceito. Nos dois volumes de *Práxis. A Categoria Materialista de Prática Social*, Lisboa, Colecção Dialéctica, dirigida, prefaciada, seleccionada e organizada por V. de M.-V., também se encontram contributos de relevo sobre o assunto.

ce sera celle-là même que, peut-être, il sera possible de reconnaître comme authentiquement socratique [...]» (*PS*, p. 123).

A mesma crítica interna que crê poder reconstituir, por si só, a filosofia de Sócrates a partir da lógica íntima e incondicionada das ideias, e que, na prática da investigação, chega a uma série de impasses, é *ab initio* ideada por Magalhães--Vilhena em estreita conexão com a crítica externa para a qual a lógica íntima é, não incondicionada, mas pelo contrário, condicionada (ideologicamente condicionada). De onde se pode facilmente concluir com o autor que, no crepúsculo da década de 40, «[...] l'étude théorique de nombre de problèmes méthodologiques qui sont posés dans l'élaboration de cette question [socrática] est évidemment en retard sur la pratique de l'historien» (*PS*, p. 123).

Terminado em 1949, este estudo monográfico sobre o Sócrates histórico conduziu a uma radical mudança de método e a uma revolução copernicíana no domínio da investigação da questão socrática: «Le problème cesse [...] d'être une question isolée. En reliant l'étude du fait Socrate à l'analyse du complexe que fut le phénomène à la fois philosophique, pédagogique, politique et social du socratisme, en subordonnant celui-ci, par l'intersection d'enquêtes multiples et diverses, aux données réelles et générales des conditions du lieu et du temps, du milieu *total* au sein duquel il est né et s'est développé, la question socratique se trouve de la sorte replacée dans le processus de l'histoire et devient d'une façon concrète, dans le cadre d'une situation déterminée, un problème d'histoire relevant en premier lieu, certes, d'une discussion détaillée des sources, et non pas seulement des majeures; mais relevant aussi et surtout, par-delà des minuties de l'érudition, de la reconstitution d'un courant important d'action et de pensée qui, en dépit des formes particulières, souvent divergeantes, qu'il a prises, joua un rôle déterminant non seulement dans l'histoire antique, mais aussi dans la constitution d'une tradition idéologique qui, de nos jours encore, n'a pas entièrement disparu. [...]

«Ainsi le problème du *Socrate historique* devient dans toute son ampleur le *problème historique du socratisme*; ce qui redonne alors un sens précis et efficace aux efforts de l'historien, d'apparence désespérés.

«Le débat renaît, mais il n'est plus le même.» (*PS*, p. 113.)

É esta precisamente a leitura que Jean-Pierre Vernant fez das monografias de Magalhães-Vilhena numa análise crítica publicada em 1954 ([1]). Escreve, com efeito, o futuro autor de *Mythe et pensée en Grèce ancienne*: «Le cas de Socrate est pour l'historien de la philosophie un paradoxe avec valeur d'exemple» — visto que nele acabam por convergir todas as dificuldades susceptíveis de entravar a investigação

([1]) «À la Recherche du vrai Socrate», in *La Pensée*, n.º 54, 1954, pp. 113-115.

histórica tradicional (1). J.-P. Vernant segue então os meandros de uma pesquisa em que a erudição rigorosa é regida pelo exercício intransigente da dúvida metódica, do espírito crítico, até sublinhar finalmente que as duas teses de Magalhães-Vilhena permitem ultrapassar impasses a que as investigações baseadas numa crítica puramente interna haviam chegado. Com o recurso exclusivo àquele método, tornava-se impossível isolar a dimensão ideológica, implícita nos testemunhos sobre o pensamento filosófico e a figura de Sócrates, e criticá-la em consequência. Sendo uma causa adicional e «inconsciente» de «distorção» da verdade histórica, a dimensão ideológica dos testemunhos filosóficos de Platão, Xenofonte, Aristóteles e de outros pressupõe uma subtil teia de dependências e interdependências entre a sociedade e o pensamento teórico, que é indispensável deslindar. «Dans la confrontation de l'histoire philosophique avec l'histoire sociale et politique [confronto defendido por Magalhães-Vilhena como exigência de método e por ele praticado com mestria] nous sont donnés des points de repaire nouveaux pour apprécier l'ampleur du glissement qui a dû avoir lieu lors du passage du Socrate réel vers le Socrate de la légende platonicienne.» (2)

Torna-se claro, pois, do que fica dito, que na concepção de Magalhães-Vilhena, o historiador da filosofia, além de dominar as técnicas e os métodos específicos de pesquisa que concorrem para fazer da história uma ciência (3), precisa conhecer, para cada caso concreto, as estruturas sociais (em sentido lato) e as superstruturas culturais que condicionam a formação do pensamento filosófico e as suas modalidades (sem esquecer as subsequentes incidências desse pensamento no próprio processo histórico). Isto, naturalmente, além de conhecer para cada caso, como profissional, a problemática filosófica em causa, na sua especificidade (4). Subjacentes às investigações de história da filosofia de Magalhães-Vilhena sobre o Sócrates histórico, estão, pois, problemas, a um tempo gerais e particulares, relativos às correlações dialécticas da idealidade filosófica (enquanto forma particular da consciência social) com a efectividade, a prática social, ou seja, para retomarmos as suas palavras, encontram-se, subjacentes, importantes questões sociológicas do conhecimento.

Se nas duas monografias sobre Sócrates os problemas foram estudados numa perspectiva cronológica de curta duração, isso não significa que na obra de Magalhães-Vilhena não existam também trabalhos de história da filosofia e de história

(1) *Ibidem*, p. 113.

(2) *Ibidem*, p. 114.

(3) O Autor esboça pela primeira vez esta ideia em «Filosofia e História», in *Biblos*, vol. XIX, 1943, pp. 65 e 71-72.

(4) «O historiador da filosofia é — ou deve ser — ele mesmo explicitamente ou não, filósofo» (V. de Magalhães-Vilhena, «Introdução Geral: Filosofia e História», in *Panorama do Pensamento Filosófico*, Lisboa, 1956, vol. 1, p. 165).

das ideias abordados numa perspectiva de longa duração. Esta perspectiva, aliada à sua concepção acima exposta de história da filosofia, permitiu-lhe estudar os processos de desenvolvimento filosófico de forma muito mais completa do que nas teses sobre Sócrates, embora por vezes sem a minudência analítica que as caracterizam. Assinale-se todavia que a longa duração nos trabalhos de Magalhães-Vilhena nem sempre se apresenta com a mesma configuração. Nuns casos (1), a cronologia é seguida sem falhas. Noutros (2), pode sofrer interrupções mais ou menos significativas. Estas variações não dependem do tipo de história praticada (isto é, história da filosofia ou das ideias), mas das peculiaridades dos processos em questão.

1. Integram-se naquele primeiro grupo a dissertação para licenciatura já citada, *Progresso. História Breve de uma Ideia* (Coimbra, 1939) — a sua primeira tentativa no campo da história das ideias — e os três volumes da monumental história da filosofia, infelizmente inacabada ([1]), *Panorama do Pensamento Filosófico* (1956-58-60), publicada sob a sua direcção a partir de Paris, e cujos textos, não sendo no essencial da sua autoria, são da sua responsabilidade, pertencendo-lhe os numerosos acrescentos a alguns textos, o longo ensaio crítico introdutório de 182 páginas, assim como as extensas bibliografias complementares e os comentários que, entre o mais, põem o leitor atento de sobreaviso contra esta ou aquela limitação metodológica ou erudita dos textos originais. Enquanto a tese de licenciatura de 1939 está centrada num tema de contornos bem delimitados, a saber: a ideia de Progresso, o *Panorama do Pensamento Filosófico* abrange a filosofia na exuberância da sua variedade temática e numa perspectiva universal de história das civilizações. Todavia, em ambos os trabalhos — apesar de pertencerem a períodos muitíssimo diferentes do desenvolvimento filosófico do autor, de que não podemos aqui ocupar-nos — a história das ideias e da filosofia que aí se pratica é concebida fundamentalmente como o estudo cronológico de problemáticas coerentes que se vão desenvolvendo e transformando num diálogo constante e sinuoso, diálogo da filosofia consigo mesma e, em surdina, mediatizadamente, com o mundo cultural e social seu contemporâneo, ao qual a prendem tantos dos seus rasgos distintivos. Num e noutro casos, são privilegiadas as transformações do pensamento filosófico e as condições e modalidades do seu desenvolvimento.

([1]) Entre os inéditos de Magalhães-Vilhena existe o original do V vol. do *Panorama do Pensamento Filosófico.* Falta, no entanto, o IV. Eduardo Chitas ocupou-se deste V volume no «Inventário de Textos Inéditos Encontrados no Espólio de Vasco de Magalhães-Vilhena», in *Relatório sobre a Obra do Professor Doutor Vasco de Magalhães-Vilhena Apresentado à Fundação Calouste Gulbenkian*, Lisboa, 1997 (co-autoria de Eduardo Chitas e Hernâni Resende). Aquando de uma futura publicação talvez se torne possível determinar por que razão o Autor aprontou o V volume antes do IV, facto que acabou por inviabilizar a continuação da publicação desta obra.

2. No segundo grupo acima referido, integram-se, por exemplo, os trabalhos sobre as filosofias de Bacon e de Hegel (¹) e ainda, embora em menor grau, os estudos de teor epistemológico sobre as concepções de ciência e de técnica na Antiguidade, em que, paradoxalmente, é a própria noção de «desenvolvimento» do pensamento teórico que se encontra em causa. As lacunas cronológicas que, com maior ou menor intensidade, se fazem sentir nestes trabalhos, aproximam — de certa maneira e até certo ponto — a história da *filosofia* e das *ideias* da história da *cultura* (literária, por exemplo) cujos objectos de estudo, os «factos culturais», sendo igualmente do domínio espiritual, podem estar sujeitos ao mesmo fenómeno (²).

Assim, nos estudos «Bacon et l'Antiquité. La valeur du savoir des Anciens. Le démocritéisme de Bacon et le cas "Anaxagore". Esquisse de quelques problèmes», publicado entre 1960 e 1965, e «Hegel, Aristote et Anaxagore. Une source méconnue de la pensée de Hegel» (1968), trata-se de casos de recepções críticas de problemáticas filosóficas — da Antiguidade grega e ambas do domínio gnosiológico — por filosofias modernas: a de Bacon e a de Hegel. Se nestes casos a cronologia sofre hiatos de muitos séculos (sinuosidade em que é fértil o pensar filosófico) nem por isso a perspectiva histórica deixa de se manter como «exterioridade» cronológica, mas sobretudo como posição fundamental de método, pois são as transformações, as modificações substanciais ocorridas, tanto no plano teorético como social (as «descontinuidades») que determinam as modalidades das recepções e da produtividade (a «eficácia») das ideias filosóficas da Antiguidade grega, no interior das novas problemáticas filosóficas: o empirismo de Bacon e o racionalismo especulativo de Hegel. Sendo que a eficácia das ideias da Antiguidade reside no grão de racionalidade não desenvolvido (hipotético) nelas contido, e que outros filósofos, em outras épocas, com outros meios e enfrentado outros problemas, fazem desabrochar em sentidos decerto anteriormente insuspeitáveis. Mas para isso «o historiador da filosofia não pode deixar, sem trair o seu dever de historiador, de definir, com o maior rigor, o estado histórico de cada problema a cada momento e a sua significação. As diferenças são justamente o essencial» (*PP*, p. 74).

Enfim, aquela perspectiva histórica volta, em parte, a encontrar-se em dois outros trabalhos de índole epistemológica redigidos em francês, respectivamente em 1962 e em 1967 e refundidos em 1986 na versão francesa definitiva, com o tí-

(¹) V. de Magalhães-Vilhena, «Bacon et l'Antiquité. La valeur du savoir des Anciens. Le démocritéisme de Bacon et le "cas Anaxagore". Esquisse de quelques problèmes», in *Revue philosophique*, n.º 2, 1960; n.º 1, 1961; n.º 1, 1962; n.º 2, 1963; n.º 4, 1965 e «Hegel, Aristote et Anaxagore. Une source méconnue de la pensée hégélienne», in *La Pensée*, n.º 139, 1968, pp. 89-113. Para a edição definitiva, ver *Anciens et Modernes...*, ed. cit. (os títulos dos dois estudos sofrem aqui algumas alterações; ver respectivamente p. 91 e p. 153).

(²) A este propósito, ver «Introdução Geral: Filosofia e História», in *op. cit.*, pp. 74-96.

tulo: *Essor technique et scientifique et blocage social dans la Cité Antique. Esquisse de quelques problèmes* ([1]). Através de uma reavaliação crítica da produção científica e técnica da Antiguidade grega — produção minuciosamente estudada e que o Autor faz acompanhar de uma reflexão sobre as condições sociais e económicas do seu surto — tenta-se compreender as razões por que não se tornou possível o pleno desabrochar das suas múltiplas potencialidades epistemológicas, científicas e práticas. Magalhães-Vilhena destaca que a relativa «blocagem ideológica» («blocage mental», na expressão de Pierre-Maxime Schuhl) que na parte final da Antiguidade retarda o avanço — plenamente plausível, em termos abstractos — do pensamento científico grego, se encontra relacionada, numa interdependência complexa, com impasses da organização social escravista; ou por outras palavras, com a «blocagem social» que a partir de certo momento da evolução do mundo Antigo se fez sentir ([2]). As contradições que caracterizam este período de estagnação são portadoras não só de impasses, mas também de um movimento involutivo que fez regredir o espírito científico e a ciência. Deste modo, ao investigar a vertente teorética do problema que o preocupa, Magalhães-Vilhena mais uma vez restabelece os vínculos subtis que tornam essa vertente teorética solidária da efectividade social — no caso da Antiguidade tardia, de modo «negativo», através de uma «blocagem» do progresso científico. Se a dimensão histórica do pensamento é aqui evidente, ela faz-se sentir também noutros planos da investigação e do próprio

([1]) Ver *Anciens et Modernes...*, ed. cit. A junção dos dois estudos num só levantou vários problemas a Magalhães-Vilhena que ouviu sobre o assunto a opinião de amigos. Assim, a estruturação da primeira variante, publicada em *Antigos e Modernos. Estudos de História Social das Ideias*, Lisboa, Livros Horizonte, 1983, difere da segunda, inserta em *Anciens et Modernes. Études d'histoire sociale des idées*, Paris, Méridiens Klinksieck, 1986. Mas mesmo na edição francesa, considerada definitiva pelo Autor, não deixam de se fazer sentir repetições. Há por isso toda a conveniência em consultar separadamente «Progrès technique et blocage social dans la Cité antique. Esquisse de quelques problèmes», in *La Pensée*, n.º 102, 1962, pp. 103-120, e *Essor scientifique et technique et obstacles sociaux à la fin de l'Antiquité*, Paris, Cahiers du CERM, n.º 42, 1967, tendo em atenção os acrescentos das edições de 1983 e 1986.

([2]) Não é este o momento para reler à luz dos conhecimentos históricos de hoje aquele trabalho de Magalhães-Vilhena, cujos dados históricos e socioeconómicos datam no essencial de 1962-1967. Melhor do que ninguém, o Autor sabia que os tempos e com eles as investigações evoluem e que «des points de vue nouveaux prennent un autre relief sous un autre éclairage» (ver *Anciens et Modernes...*, ed. cit. p. 9). Os dados de que se dispõe hoje, designadamente no domínio das relações de produção agrárias, não alterando o essencial das conclusões a que Magalhães-Vilhena chegou, vêm todavia tornar ainda mais complexa uma questão que continua a ser uma das mais controversas na problemática histórica da transição. Sobre o impacto que aqueles estudos redigidos em francês tiveram, ver a recensão crítica de Guy Besse ao volume *Anciens et Modernes...*, in *La Pensée*, n.º 281, Paris, 1991, e as traduções que deles foram feitas em português (Portugal e Brasil), espanhol, romeno, russo (ver «Bibliografia de Vasco de Magalhães-Vilhena», in *Filosofia. História. Conhecimento...*, ed. cit, pp. 21-24).

tema. Da investigação porque, entre o mais, o problema epistemológico estudado é considerado como momento de um longo processo social e cultural, no decorrer do qual a racionalidade da ciência grega, para além daquela e de outras «blocagens» que se atravessaram no seu caminho, foi por si mesma incentivo (serviu de elo) a um futuro renascer e reflorescer do espírito científico em condições sociais e económicas muito mais propícias. Do próprio tema porque os cultores das ciências e das técnicas da Antiguidade grega puderam desenvolver uma reflexão autónoma, se bem que limitada, sobre o significado histórico dos melhoramentos e das transformações que a sua actividade facilitava, o que lhes permitiu esboçar uma concepção do tempo como um desenvolvimento irreversível, diferente da concepção do tempo como um eterno retorno, atribuível, entre outros filósofos, a Platão. Este, exactamente, é o tema que o autor retoma em «De l'Idée de Progrès dans l'Antiquité» [1]. Magalhães-Vilhena põe aí em destaque a inexactidão — superando assim uma das limitações da tese de licenciatura de 1939 — de se reduzir a pesquisa da ideia de Progresso na Antiguidade grega às fontes do pensamento filosófico. Ao mesmo tempo, chama a atenção para o facto de a «blocagem social» da Cidade Antiga se manifestar em certas filosofias, precisamente, embora não exclusivamente, através da concepção do tempo como um eterno retorno.

Entretanto, o interesse de Magalhães-Vilhena pelos problemas da historicidade do pensamento e do conhecimento não se esgota com o estudo, necessariamente histórico, dos processos objectivos e subjectivos que, com mais ou menos hiatos cronológicos, vão dando diversamente forma ao pensamento e ao conhecimento filosóficos (entre outros). Com efeito, mesmo em trabalhos em que as preocupações epistemológicas prevalecem francamente sobre quaisquer outras, e em que a noção de sistema é preponderante — mesmo aí, dizíamos, a historicidade, a dimensão histórica do conhecimento humano continuam a desempenhar um papel de primeiro plano. É o caso de vários estudos sobre as filosofias de António Sérgio e de Karl Marx. Vejamos então sucintamente a esta luz os exemplos que acabámos de evocar.

Assim, a investigação precisa, multilateral e sistemática que Magalhães-Vilhena fez da filosofia de António Sérgio em 1964 (edição Seara Nova) ostenta na segunda frase do título — ao que talvez nem sempre se tenha dado a devida atenção — a seguinte expressão: «crise da ideologia burguesa». A filosofia de António Sérgio é assumida e analisada por Magalhães-Vilhena não só na sua criatividade, na sua coerência teorética interna, sistémica, mas também nas relações que mantém com a sociedade portuguesa, nas suas raízes ideológicas, o que introduz de modo claro a dimensão temporal, histórica.

[1] Ver *Anciens et Modernes...*, ed. cit.

Num estudo ulterior, de 1976, «Idée et matière. La théorie, force matérielle» [1], a recepção crítica de uma problemática filosófica (gnosiológica) por uma filosofia de configuração teórica diferente da originária volta a surgir; mas desta vez numa sequência cronológica sem falhas — de Hegel a Marx — e num enquadramento teórico em que a noção de sistema é fundamental. Ao examinar aí uma teoria fulcral do pensamento dialéctico de Karl Marx — a qual fixa e explica o momento em que o pensamento doutrinal, determinado em última instância pelas condições sociais e culturais da sua produção complexa, se torna determinante em relação a essas mesmas condições — Magalhães-Vilhena não deixa de estudar as raízes hegelianas profundas dessa teoria e as transformações que a formulação hegeliana sofreu, depois de reelaborada e integrada na teoria e no método de Marx. Neste estudo, a articulação concreta do pensamento com a sociedade encontra-se, não na sua função hermenêutica, enquanto factor essencial de inteligibilidade, mas como problemática diferentemente tratada por Hegel e por Marx nas respectivas filosofias. O estudo daquela problemática marxiana foi mais tarde completado com o trabalho «Marx: rationalité et praxis. Approche d'un problème» (1986), ele próprio síntese de duas comunicações apresentadas em dois congressos internacionais de filosofia no ano de 1977, respectivamente em Salzburgo e em Moscovo [2].

A existência de cambiantes na perspectiva histórica de Magalhães-Vilhena (registamos aqui três sem qualquer intuito «classificador») dá-nos uma compreensão mais ampla da sua concepção de história da filosofia e de história das ideias, e simultaneamente contribui, ao que pensamos, para esclarecer a razão de uma certa indefinição na nomenclatura que o autor utiliza para caracterizar estas pesquisas no decurso dos anos [3]. Em termos muito gerais, aquelas duas disciplinas pressupõem — implícita nos factos filosóficos — a existência de uma historicidade de raiz, mas confrontam-se também, *ab ovo*, com a necessidade de determinar o teor dessa historicidade; isto é, de saber que relações se estabelecem, ou não, entre a história do pensamento filosófico e a história das sociedades em que esse pensamento se desenrola. Os impasses de origem metodológica a que, no caso de Sócrates, chegou a investigação histórica que considera o desenvolvimento espiritual (e portanto filosófico) essencialmente independente do seu meio de existência, só por si aconselhavam a introdução da dimensão sociológica no estudo histórico

---

[1] *Ibidem.*

[2] *Ibidem.*

[3] Sobre os limites e as interferências das temáticas estudadas por disciplinas como as histórias da filosofia, das ideias, das ideologias, das mentalidades, ver a reflexão importante de J. Barata-Moura, «Há uma História das Ideias?», in *Revista da Faculdade de Letras*, n.º 13-14 — *Homenagem a José Vitorino de Pina Martins*, 1990.

do conhecimento [1]. Foi precisamente essa a *démarche* metodológica de Magalhães--Vilhena. Os resultados atingidos falam por si. No caso dos estudos sobre a ciência e a técnica gregas, foi ainda a dimensão sociológica que contribuiu decididamente para tornar mais clara a questão histórica da estagnação e do retrocesso do pensamento científico no fim da Antiguidade, ao permitir superar certas insuficiências e imprecisões da explicação sociológica esboçada por P.-M. Schuhl [2]. Transitando agora para o plano estritamente epistemológico da concepção de história da filosofia e das ideias praticada por Magalhães-Vilhena, recordamos que ela assenta numa compreensão dialéctica de «facto», enquanto constructo mental a um tempo subjectivo e objectivo.

Esta concepção, conquanto ainda incipiente, já se encontra esboçada na tese de licenciatura sobre a *história da ideia* de Progresso, de 1939. Ela encontra-se muitíssimo mais desenvolvida e com outro poder criativo, dez anos depois, na *investigação histórica* sobre Sócrates (1949) e mais tarde na *história da filosofia* a que chamou *Panorama do Pensamento Filosófico* (1956-1960). No que diz respeito às primei-

[1] Pelo que temos visto, torna-se claro que a concepção de sociologia do conhecimento de Magalhães-Vilhena é substancialmente diferente da de um Karl Manheim (in *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London, 1936). Para este filósofo, contrariamente a Magalhães-Vilhena, os critérios objectivos de verdade no campo do conhecimento dos fenómenos sociais são mais vagos, ao conceber a ideologia num contexto relacional do qual está ausente a concepção de modo de produção.

[2] Num livro de 1956, Jean-T. Desanti explicita o modo inovador como Pierre-Maxime Schuhl (mestre de uma plêiade de excelentes investigadores como J.-P. Vernant, V. Goldschmidt; antigo director da tese principal de doutoramento de Magalhães-Vilhena com quem este trabalhou, depois, muitos anos no CNRS) entendia «la méthode historique et critique» em filosofia: Esse modo «consiste à considérer la philosophie comme une activité sociale, à la rattacher aux autres éléments de la culture, à rechercher comment elle est l'expression de la civilisation d'une époque. [...] Cependant, — continua Desanti — lorsqu'on s'engage dans une telle voie, la difficulté est de demeurer rigoureux jusqu'au bout; de ne pas se contenter de sugérer ou même d'éclairer, mais autant qu'il est possible, de s'efforcer d'expliquer, c'est-à--dire, de saisir le développement de la pensée dans ce qu'il eût d'effectif et d'objectivement déterminé» (ver *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, 1956, pp. 38-39). Pierre-Maxime Schuhl anuiu aliás às inovações conceptuais propostas por Magalhães-Vilhena no caso da blocagem do pensamento científico no fim da Antiguidade: «Signalons avec satisfaction», escreve Magalhães-Vilhena, «que dans des travaux plus récents (notamment dans l'essai "Perché l'antichitá classica non ha conosciuto il macchinismo?", estrato della rivista *De Homine*, n.º 2-3, Roma, 1962, sp. p. 12, ainsi que dans les cours en Sorbonne et à la Radiodiffusion française), le Professeur Schuhl indique son accord avec les distinctions qu'à ce sujet nous avions soutenues aussi bien dans l'original français de notre étude «Progrès technique et blocage social dans la Cité antique», in *La Pensée*, n.º 102, Paris, 1962, pp. 103-120, que dans la version roumaine «Tendinte contradictorii ale progresului tehnic în cetatea antica», in *Cercetari Filozofice*, n 2, Bucuresti, 1962, pp. 435-447» (ver «Essor technique et scientifique et blocage social dans la Cité antique. Esquisse de quelques problèmes», in *Anciens et Modernes...*, ed. cit., p. 60, nota 140.

ras investigações sobre a filosofia de António Sérgio ([1]) e aos estudos ulteriormente reunidos em *Anciens et Modernes...*, a concepção metodológica de fundo mantém-se a mesma, como se viu a seu tempo, se bem que nem numas nem noutros se encontre a denominação de história das ideias ou da filosofia. Todavia, a partir de 1983, com a edição portuguesa de *Antigos e Modernos. Estudos de História Social das Ideias*, Magalhães-Vilhena começa a classificar alguns dos seus trabalhos antigos de «estudos de história social das ideias», denominação com a qual faz ressaltar os principais aspectos metodológicos das suas pesquisas, que aqui tentámos pôr em destaque. Referindo-se aos trabalhos publicados primeiramente em *Antigos e Modernos...* (1983) e depois na edição definitiva em francês, *Anciens et Modernes...* (1986), Magalhães-Vilhena esclarece que: «[ces] six études d´histoire sociale des idées [...] ont toutes [...] un double dessein commun: d'une part, mettre en relief l'articulation de la pensée avec la vie sociale qui l'a vu naître et de laquelle elle est solidaire, faisant voir comment des structures sociales parfois la favorisent et stimulent, d'autres fois la difficultent ou même créent plusieurs sortes de blocages à son essor, à sa croissance, à sa matérialisation; d'autre part, montrer comment la pensée des Anciens a catalysé dans de nombreux cas la pensée des modernes, leur servant de guide ou d'inspiration» ([2]).

É legítimo dizer-se, generalizando-a, que esta concepção de história social das ideias é, no fundo, extensível a quase toda a obra de Vasco de Magalhães-Vilhena.

Sendo, como se vê, a história da filosofia e a história social das ideias disciplinas ideais para testar, através do grau de explicabilidade e de inteligibilidade alcançadas, a eficácia das concepções que, à partida, presidem diversamente às categorias de História e de Filosofia, elas são também, no plano epistemológico, um local privilegiado para o exercício da crítica filosófica, a qual se apresenta, de certa maneira, como a antecâmara dos estudos históricos concretos. Essa crítica encontra-se, dentro de certos limites, na «Introduction» a *Le Problème de Socrate. Le Socrate*

([1]) *António Sérgio e a Filosofia*, Lisboa, 1960; *António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, Lisboa, 1964; «Em Torno da Génese do Idealismo Filosófico de António Sérgio», in *Homenagem a António Sérgio*, Lisboa 1976.

([2]) V. de Magalhães-Vilhena, *Anciens et Modernes...*, ed. cit., p. 9. No trabalho, ainda inédito, *António Sérgio. O Idealismo Crítico: Génese e Estrutura. Raízes Gnoseológicas e Sociais. Estudo de História Social das Ideias*, iniciado por volta de 1964, Magalhães-Vilhena acrescentou — decerto em 1983 quando dele extraiu o capítulo 3.º para publicação na *Revista de História das Ideias*, n.º 5-*António Sérgio*, 1983 — o subtítulo actual: *História Social das Ideias*. É bastante provável que a publicação portuguesa de *Antigos e Modernos...* naquela mesma data, tenha levado Magalhães-Vilhena a uma reflexão sobre a especificidade das suas investigações e a denominação geral a dar, em conformidade, à maioria dos seus trabalhos passados e presentes (ver Hernâni Resende, «Projecto de Publicação da Obra Inédita do Professor Vasco de Magalhães-Vilhena», in *Relatório sobre a Obra do prof. Doutor Vasco de Magalhães-Vilhena Apresentado à Fundação Gulbenkian*, Lisboa, 1997, da co-autoria de Eduardo Chitas e Hernâni Resende.

historique et le Socrate de Platon (1949). Ela está mais desenvolvida na «Introdução Geral: Filosofia e História» do *Panorama do Pensamento Filosófico* (1956) (1) — e constitui mesmo, em nosso entender, uma das contribuições mais pertinentes e duradouras do pensamento de Magalhães-Vilhena (2). Segui-la-emos aqui de forma sucinta, cingindo-nos ao essencial, o que nos faz perder a traça de inúmeras reflexões colaterais, sempre tão ricas em sugestões e matizes nos estudos deste autor.

(1) No espólio de Magalhães-Vilhena existe uma tradução francesa, dactilografada, deste trabalho. Desconhecemos onde tencionava publicá-la e por que não o fez.

(2) O estudo «Introdução Geral: Filosofia e História» de 1956 não pode ser considerado, para falar com propriedade, um desenvolvimento do pequeno trabalho «Filosofia e História» de 1943, pois que não se encontra aí uma verdadeira continuidade de ideias. Pelo contrário, no estudo de 1956 detectam-se posições contrárias às defendidas em 1943 (os passos do artigo de 1943 que integram o trabalho de 1956 são de somenos importância, se comparados com os que aí são implicitamente criticados). Talvez seja preferível falar por isso de superação. Na realidade, o estudo de 1956 é, em grande parte, uma refutação de algumas teses essenciais defendidas em 1943. As dificuldades que o texto de 1943 (redigido aos 27 anos) apresenta hoje ao leitor que conhece as principais obras de Magalhães-Vilhena, resultam do facto de nele se encontrar subentendida uma posição tendencialmente materialista no campo da história da filosofia (ver, por exemplo, pp. 66, 71, 77) em conjugação com outras — em especial com uma da autoria de Léon Robin — que só aparentemente são compatíveis com aquela, ou que só o serão depois de uma dilucidação minuciosa do seu conteúdo; a tese de L. Robin defende que o historiador da filosofia tem de determinar o que num filósofo o prende ao seu meio e o que, desprendendo-o dos quadros espácio-temporais, o faz contemporâneo de todas as épocas (p. 66). Mas se não se analisar em profundidade — o que Magalhães-Vilhena não faz em 1943 — o que se deve entender exactamente pela «intemporalidade» da filosofia, corre-se o risco de resvalar para teses opostas à do materialismo de Marx, que, de acordo com o próprio Magalhães-Vilhena, teria inspirado toda a sua obra («toda a minha obra foi concebida *À la lumière du marxisme*», «Entrevista» de 1990, *op. cit.*, p. 334). Deste modo, Magalhães-Vilhena vai defender paradoxalmente, em 1943, a ideia que o passado da ciência e da arte estão por assim dizer «mortos», enquanto o passado da filosofia escapa a esse destino (p. 76); vai defender que a história da filosofia é mais subjectiva do que qualquer outro tipo de história, cultural inclusa, visto ser já um filosofar, sem especificar com nitidez o que «filosofar» neste contexto, quer dizer (pp. 72-74, 77-78); e vai estar perto de uma ideia do fundador da Escola neokantista de Marburgo, segundo a qual «a filosofia (que de certo modo se identifica com a sua história) é um pensamento procurando reconstruir-se explicitamente» (p. 82). Ao mesmo tempo Magalhães-Vilhena aproxima-se a tal ponto de certas teses do idealismo crítico de António Sérgio, que quase se pode falar, neste trabalho, de um «sergismo» de Magalhães-Vilhena. De facto, lemos aí pensamentos como o seguinte: «Na história, como em qualquer ciência, o critério da coerência intrínseca dos juízos *parece ser o único possível*» (p. 80, sublinhado nosso). Como vimos na segunda parte deste trabalho, Magalhães-Vilhena rebate — por ser unilateral — este critério em *Le Problème de Socrate...*, a propósito da categoria de facto histórico, sem no entanto o rejeitar enquanto componente de uma dialéctica materialista mais vasta que o explica e integra no seu movimento. Por seu turno, no estudo «Introdução Geral: História e Filosofia» (1956) são criteriosamente criticadas algumas teses do artigo de 1943 (sem pretendermos fazer uma enumeração exaustiva, consultem-se aí a este propósito, as pp. 29, 50-54, 57, 68, 74-96, 99-100). As razões que podem ter levado Magalhães-Vilhena, em 1943,

Crítica da historiografia filosófica: o historismo de método

Em virtude do que ficou dito sobre a metodologia dos seus trabalhos de história de filosofia e de história social das ideias, Magalhães-Vilhena considera limitativas as concepções que vêem naqueles tipos de história um puro e contínuo diálogo de «pensamentos entre pensadores». Isto porque os filósofos (e os seus pensamentos), enquanto sujeitos da história, estão separados pela descontinuidade de um tempo social irreversível que entre eles se intercala de geração para geração. Esta concepção de história de Magalhães-Vilhena encontra-se, como tivemos ensejo de ver, bem distanciada neste ponto de uma certa perspectiva clássica [«clássica: dos livros de classe» (*PP*, p. 102)] da história da filosofia, tal como foi praticada por um Émile Bréhier, enquanto sucessão contínua, no tempo, de sistemas filosóficos que uma dada constância de problemática aproxima essencialmente, mas que por si mesmos são estudáveis e estudados isoladamente dos «condicionalismos» históricos, da realidade em que foram criados (*PP*, p. 102).

Em oposição a esta atitude de método — este historismo idealista ([1]) — e contra os autores que na política de Platão vêem apenas uma construção no absoluto, que ignora as realidades, já em 1949 Magalhães-Vilhena, em *Socrate et la légende platonicienne* pusera em relevo, através da investigação das raízes sociais e ideológicas da utopia política de Platão: 1.º, as ligações profundas que o pensamento político-filosófico daquele filósofo grego tem com as realidades sociais de um passado anterior à democracia ateniense e com um presente cujas deficiências político-sociais critica certeiramente, numa perspectiva de acção futura; 2.º, o contributo positivo que Platão trouxe, designadamente na *República* e nas *Leis*, à ciência social e política ([2]).

---

a esta insólita situação — insólita num autor que em 1939 havia escrito um livro como *Progresso. História Breve de uma Ideia* — parecem ser múltiplas. Arriscamo-nos a destacar as seguintes: a extrema dificuldade do próprio tema, isto é, a historicidade da filosofia, que até à data havia sido tratado quase exclusivamente por filósofos idealistas «doublés» de historiadores da filosofia (Magalhães-Vilhena recorda no estudo de 1956, a existência de uma situação similar, a propósito do conceito de «historismo»; ver p. 151); a falta de acesso, por causa da Guerra, a uma bibliografia mais diversificada e recente, designadamente sobre a história da arte e dos seus problemas; o facto de Magalhães-Vilhena não dominar ainda plenamente certas categorias tais como ideologia, superstrutura, objectivo/subjectivo, «práxis», etc.

([1]) Reproduzimos aqui um passo em que Magalhães-Vilhena esclarece a sua concepção de «idealismo histórico» extensível a obras de historiadores com orientações filosóficas distintas: «Apesar das suas múltiplas nuances ou de aparências técnicas complicadas, uma vez por todas uns e outros deram respostas afirmativas à pergunta: o espírito dirige o curso da história? O idealismo histórico, qualquer que seja a amplitude das «belles querelles» (Alain) idealistas, é a afirmação do primado da consciência social» («Introdução Geral: Filosofia e História», *op. cit.*, p. 101).

([2]) *Socrate et la légende platonicienne*, ed. cit., caps. IV e V, em especial pp. 138-149.

Magalhães-Vilhena é destarte levado a fazer uma crítica lúcida a concepções de história da filosofia para as quais as doutrinas filosóficas, expurgadas das suas contradições, previamente idealizadas, tornadas em suma «mais plenamente conscientes das suas exigências do que na obra efectiva dos seus criadores», se revestiriam por isso de uma «actualidade permanente» (*PP*, p. 116). Crítica em grande parte negativa, mas atenta sempre às contribuições (inestimáveis, quantas vezes) e às múltiplas pistas de pesquisa das concepções criticadas (*PP*, pp. 111-115). Brunschvicg é aí particularmente visado, mas o alcance da crítica estende-se também naturalmente ao pensamento de um António Sérgio que entre nós utilizou as noções de «cartesianismo ideal» e «cartesianismo real» (por exemplo). «Mas a tarefa do historiador não consistirá precisamente em tudo ver *sub specie temporis* — *sub specie historiae* — até o que julga apresentar-se (ou mesmo o que crê só poder apresentar-se) *sub specie aeterni*?» (*PP*, pp. 27-28). Pergunta Magalhães-Vilhena em 1956 no que é um diálogo crítico aberto, ou às vezes apenas velado, com doutrinas idealistas de diferente cariz, de grandes mestres do pensamento filosófico (designadamente Henri Gouhier, Raymond Bayer, António Sérgio...) com quem mantinha, ou havia mantido, contactos regulares e directos.

Em páginas que pela sua meticulosidade, pelos matizes de que se recobre a análise, não se deixam resumir, e que por isso convinha aqui reproduzir por extenso (*PP*, pp. 102-182), Magalhães-Vilhena distingue, de entre os historismos, um grande grupo de inspiração kantiana, hegeliana, comtista, a que chama historismo idealista, o qual reduz a história ao desenvolvimento puramente espiritual da humanidade e identifica por assim dizer a filosofia com essa história. «A historiografia idealista [escreve Magalhães-Vilhena], mesmo de inspiração hegeliana, mostrou-se incapaz de elaborar uma concepção dialéctica concreta da relação da filosofia e da realidade social. E porque não conseguiu apreender concretamente a relação dialéctica entre uma e outra, não conseguiu superar o antagonismo da filosofia e da história. Ou proclama a sua irredutibilidade ou a sua identidade.» (*PP*, p. 131.) «Mas se a filosofia se identifica com a história, o processo histórico que resulta dessa identificação e que a traduz é essencialmente fictício.» (*PP*, p. 103.) E prossegue Magalhães-Vilhena naquela via de pensamento: «[...] se a história se identifica com a filosofia porque a história se reduz à filosofia, e se identificam as ordens lógica e cronológica, o que na filosofia é história, o que na história é temporal, só pelo intemporal — ou pelo menos pelo a-temporal — alcança valor e significação e inteligibilidade. Idealista [dialéctico com Croce, antidialéctico com os neokantianos de Marburgo, com Renouvier, com Hamelin (mau-grado a sua pretensa dialéctica) e com Brunschvicg], o historicismo neo-hegeliano e neokantiano é, ao fim e ao cabo, negação da história» (*PP*, p. 103). Daqui decorre, entre outras, a concepção de história da filosofia — e com ela a concepção de histori-

cidade da filosofia — como puro e contínuo diálogo de pensamentos essencialmente a-temporais, diálogo que se «distende no tempo», e no qual as essencialidades filosóficas se revelam a si mesmas, mas que é independente da história real. «Mas poderá ser o método filosófico por excelência um método que pretende fundamentar a validade da filosofia que ele constrói sobre uma história que não é história?», pergunta mais uma vez certeiramente Magalhães-Vilhena (*PP*, p. 106). As limitações teóricas, as contradições lógicas, a artificialidade de algumas «reduções», escalpelizadas por Magalhães-Vilhena, aconselham a que se não alheie o historismo de método, no campo da filosofia, do historismo social, efectivo. Nesta perspectiva, o historismo de método deve abordar o estudo, segundo Magalhães-Vilhena e reutilizando palavras suas, da relação entre a consciência filosófica e aquilo de que ela é consciência, ou seja, o mundo no seu devir concreto, na sua historicidade social real. Magalhães-Vilhena submete por sua vez a uma indagação rigorosa esta concepção, nomeadamente no que respeita aos pressupostos epistemológicos dos historiadores e muito particularmente dos historiadores da filosofia, visto que é em grande parte em relação à história que for feita do mundo real que será interrogada a consciência filosófica do filósofo ([1]). Daqui resulta uma indagação aberta, em que o questionar, tanto da história como da filosofia, é constante; em que as reformulações se seguem, sem esgotar os assuntos, mas que torna cada vez menos subjectivo (ou mais objectivo) o conhecimento que sobre eles se vai tendo; deste modo relativo, mas não relativista, se vai surpreendendo a génese e o desenvolvimento da problemática filosófica, com os seus ziguezagues e recuos, que se cria efectivamente na (e a partir da) história da humanidade, e não apenas «se revela» numa história ideal de si mesma. Aqui terminam, no estudo de 1956 que temos vindo a seguir, as investigações de Magalhães-Vilhena relativas à história da filosofia e do historismo.

Do que fica sucintamente dito ressalta, pois, a ideia de que para Magalhães-Vilhena a história, na sua materialidade social — e não uma história ideal (*«sine materia»*), seja de que tipo teorético for — não é redutível a um mero quadro cronológico «exterior» à própria natureza da filosofia, ou ao sentido temporal do diálogo da filosofia consigo mesma, seja numa continuidade de essencialidades que «se distendem pela história» (E. Bréhier), seja enquanto desenvolvimento dialéctico de problemáticas teoréticas (Hegel). Para Magalhães-Vilhena, mesmo quando esta última dimensão da história está presente, existe uma outra ainda, mais funda: a história

([1]) Vimos atrás que esta indagação rigorosa introduz e prepara o trabalho de investigação em *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*; ela prossegue em *António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa* (1964) e mais tarde no estudo «Em Torno do Idealismo Histórico-Social de António Sérgio» (1983). Ver ainda a colectânea de textos *História, Ciência Social*, na Colecção Dialéctica organizada e dirigida por si (Lisboa, Livros Horizonte, 1984).

como processo constitutivo da própria problemática filosófica, ou por outras palavras, talvez mais justas: da própria natureza da filosofia. E porque histórica, a filosofia no seu devir apresenta aspectos que vão sendo ultrapassados («mortos»), ao lado de outros que se mantêm «vivos», isto é, susceptíveis de criar novas formas, segundo modalidades a que já nos referimos nos estudos sobre a recepção de ideias da filosofia grega pelos sistemas filosóficos de Bacon e de Hegel, e ainda sobre a recepção crítica, por Marx, de teses hegelianas, as quais, devido à sua produtividade (ao seu elevado teor racional), Magalhães-Vilhena se recusa a reduzir a «simples assunto de arqueologia filosófica». Como definir então esta posição de método, radical, consistente, profundamente coerente e produtiva, no pensar filosófico de Magalhães-Vilhena? Parece-nos — embora Magalhães-Vilhena não o refira em relação a si senão de passagem — que *historismo* é o termo que melhor define aquela faceta da sua metodologia, aquele seu princípio de método ([1]). Não, claro, o «Historismus» relativista de um Meinecke, o qual, em si mesmo, é tão só uma das variantes de «historismo» ou «historicismo», como é mais comum dizer-se entre nós ([2]). Mas sim o historismo que subjaz à necessidade lógica de se examinar os problemas do conhecimento (incluindo,

([1]) Citemos aqui as suas próprias palavras de 1990 («Entrevista», *op. cit.*, p. 339): «Desde o começo dos meus estudos sobre a concepção materialista da história, uma das ideias fundamentais é a de historismo (historismo e não historicismo, a palavra alemã é *Historismus*) Ideia que *no marxismo* consiste em estudar tudo sob o prisma da história.» E tendo-lhe sido perguntado se o marxismo era um «historicismo», Magalhães-Vilhena responde: «Pelo menos o historismo é uma das teses do marxismo.» (*Ibidem.*)

([2]) Atente-se no que sobre este assunto escreve Magalhães-Vilhena em 1956 (p. 151): «O facto de que a história da formação e desenvolvimento do historismo tenha sido até hoje escrita exclusivamente do ponto de vista de um irracionalismo declarado — expoentes desta tendência: Dilthey [...], Ernst Troeltsch [...] e Friedrich Meinecke [...] — ou do ponto de vista de um irracionalismo que não ousa declarar o seu nome — Croce [...] é o representante desta tendência — não deve induzir-nos em erro. O historismo irracionalista é apenas uma tendência das duas linhas principais de desenvolvimento do processo de decomposição do idealismo post-hegeliano. Que o termo historismo tenha sido até hoje /1956/ praticamente identificado com a tendência irracionalista [...] é mero acidente que múltiplos factores permitem hoje explicar.» Magalhães-Vilhena dá como exemplo de um historismo racionalista, oposto ao anterior, o de R. G. Collingwood (*ibidem*, pp. 151-152, nota 6). Na esteira dos autores alemães citados por Magalhães-Vilhena, o historismo é considerado como uma concepção filosófica geral que transforma radicalmente a visão da história. Como é amplamente conhecido, o historismo, para F. Meinecke (*Die Entstelung des Historismus*, München, 1936, 2 vols., tr. espanhola, *El historicismo y su genesis*, México, 1943), é uma concepção filosófica de acordo com a qual as transformações ocorridas no objecto do conhecimento social excluem, por assim dizer, o recurso a regularidades, a leis tendênciais (daí o seu «irracionalismo», segundo Magalhães-Vilhena). F. Meinecke centra a sua atenção no estudo do individual, fragmentando assim o processo histórico em momentos que excluem qualquer visão generalizadora dos fenómenos. Para Magalhães-Vilhena, pelo contrário, o historismo é tão-só um princípio de método — um elemento importantíssimo de uma metodologia mais vasta, de orientação racionalista e materialista que o integra.

portanto, os da filosofia) no momento da sua formação, isto é, na sua génese multifacetada, na qual a idealidade criadora da filosofia e a realidade (a efectividade) social se inter-relacionam historicamente das mais diversas maneiras; o historismo que subjaz à necessidade de se seguir, depois, a problemática isolada no seu desenvolvimento e nas suas transformações — transformações que são já a génese de novos problemas filosóficos relacionados com outros fenómenos e condições de outras épocas (1).

---

(1) Sobre alguns problemas actuais relacionados com a categoria histórico-filosófica de historismo ver o estudo de I. S. Kon, «"A Crise do Historismo" e as suas Raízes Sociais», in *História, Ciência Social*, Colecção Dialéctica, sob a direcção de V. de Magalhães-Vilhena, Lisboa, 1981, pp. 11-40, e em particular a p. 36 directamente relacionável com algumas frases do texto. Este estudo chama ainda a atenção para a diversidade de sentidos atribuída ao termo historismo («historicism», em inglês, «historicisme», em francês) por historiadores contemporâneos. Cf. ainda o artigo de A. M. Neiman, «Algumas Tendências da Historiografia Inglesa Contemporânea e as Concepções Epistemológicas de E. H. Carr», in *História e Sociedade*, n.º 8/9, 1981, pp. 34-41, bem como o artigo de Hernâni Resende, «Historiografia: Edward Hallet Carr. Introdução», *ibidem*, pp. 29-34. G. A. Podkorítov, no trabalho «A Especificidade do Método Histórico», in *História, Ciência Social*, ed. cit., refere o contributo inestimável que as ciências do século XIX (astronomia, biologia, geologia...) deram para a formação do historismo, em sintonia com a própria historicidade dos objectos de estudo (o historismo real). Só por si estes exemplos alargam consideravelmente o horizonte teórico (epistemológico e ideológico, entre outros) que recobre o termo «Historismus» na utilização relativista que lhe confere Meinecke em 1936. Para uma compreensão mais alargada de um dos historismos racionalistas — o marxista — cf. o estudo de Juhan Kahk, «Será Necessária uma Nova Ciência Histórica?», in *História, Ciência Social*, ed. cit. O historismo marxista, contrariamente ao de certas filosofias idealistas, não pretende traçar um qualquer esquema ideal, apriorístico, de desenvolvimento, nomeadamente da filosofia, mas tão-só estabelecê-lo a partir da própria história (cf. Pierre Vilar, «Histoire sociale et philosophie de l'histoire», in *Une Histoire en construction. Approche marxiste et problématiques conjoncturelles*, Paris, 1982). Ver ainda as reflexões de F. Engels sobre o «método histórico» e o «método lógico» do conhecimento no trabalho inacabado: *Karl Marx, «Para a Crítica da Economia Política»*, originariamente publicado em alemão em 1859. Estas reflexões concorrem para uma melhor compreensão da especificidade do método de análise de *O Capital* de Karl Marx. Na esteira de um pensamento de F. Engels expresso no trabalho anterior, A. Cheptúline considera que o historismo, como princípio de método, comporta um modo lógico e outro histórico de análise. Com o primeiro tenta-se reproduzir o processo real de desenvolvimento do objecto de estudo nas relações e vínculos necessários, independentemente de fenómenos adjacentes e acidentais. Com o segundo, o processo real é tomado na sua totalidade, nos seus meandros históricos concretos (*O Método Dialéctico do Conhecimento*, Moscovo, 1983, em russo). São conhecidas as críticas que K. Popper fez ao historismo, em cuja pessoalíssima interpretação, aliás — como refere J. Passmore —, não se reconhecem certamente muitos dos historismos que não têm por objectivo uma previsão do futuro, ao contrário do que afirma K. Popper (ver, K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Boston, 1957, p. 3; a este propósito cf. a crítica de J. Passmore, «The Poverty of Historicism Revisited», in *History and Theory: Studies on the Philosophy of History*, vol. 14, 1975, n.º 4; ver ainda a crítica feita de um ângulo diferente por Cheptúline, in *op. cit.*, pp. 185-189). A categoria de historismo, depois de devidamente dilucidada é aplicável a doutrinas que, não o utilizando expressamente, dele estão próximas por esta ou aquela das suas facetas essenciais.

Em nome de uma «explicabilidade» acrescida, mais vasta e mais coerente, Magalhães-Vilhena recusa-se a pôr de lado na sua investigação filosófica, o historismo real; recusa-se, utilizando as suas palavras, a eliminar — «os fenomenólogos diriam mais subtilmente [a inscrever] "entre parênteses", e evocariam a *epokhê* estóica — todos os acidentes históricos» (*PP*, p. 54). «O mundo tem uma história. A consciência humana tem uma história. É na relação entre a consciência filosófica e aquilo de que ela é consciência (ela própria histórica, por isso que forma de consciência social) que se define a sua historicidade.» (*PP*, p. 162.)

Eis, em suma, a razão de ser do seu historismo enquanto atitude e princípio de método. «A forma essencial da relação da filosofia-história está em que a filosofia é histórica.» (*PP*, p. 158.) A consciência filosófica, a filosofia e os seus problemas criam-se na (e em última instância por causa da) história efectiva. Estudá-las na sua especificidade pressupõe, pois, esta perspectiva fundamental de método que em Magalhães-Vilhena se conjuga com uma rara capacidade de penetrar na lógica interna das inter-relações multiformes dos mais complexos fenómenos da realidade espiritual e material — para o que inventariava e elaborava criteriosamente uma quantidade quase impensável de dados, de cuja magnitude só quem teve acesso aos seus ficheiros se dá realmente conta. Este seu historismo de método — assente num respeito absoluto pela matéria de facto como condição indispensável para atingir a essência dos fenómenos e dos processos considerados na sua pluridimensionalidade — constitui uma das bases sólidas do seu eficaz modo dialéctico de pensar ([1]). E por isso mesmo, porque pluridimensionais, é que os fenómenos e os processos que ele estuda são de todo em todo irredutíveis a um receituário pseudodialéctico, «*passe-partout*» fornecedor de «soluções» e frases feitas: A «muleta dialéctica» («*béquille dialéctique*») como ironizou algures Magalhães-Vilhena, também ele irredutível nesta sua posição científica de princípio ([2]).

O valor histórico dos depoimentos autobiográficos é frequentemente sujeito a caução. Prova disso é a análise penetrante que Magalhães-Vilhena fez da filosofia de António Sérgio no estudo «Em Torno da Génese do Idealismo Filosófico de António Sérgio» em *Homenagem a António Sérgio* (Academia das Ciências de Lisboa, Instituto de Altos Estudos, Lisboa, 1976, pp. 123-145). Todavia, no caso vertente, a omnipresença da história nas investigações de Magalhães-Vilhena ([3])

([1]) Cf. as seguintes palavras de Magalhães-Vilhena: «Na verdade, a filosofia dialéctica tem estado no centro dos meus estudos, tem sido sempre o rumo do meu modo de pensar e de actuar», in «Entrevista» de 1990, *op. cit.*, p. 334.

([2]) Ver «De l'Idée de Progrès dans l'Antiquité», in *Anciens et Modernes...*, ed. cit., p. 76.

([3]) Cf. o nosso bosquejo «A História na Investigação Filosófica de Magalhães-Vilhena», *op. cit.*

inclina-nos a crer que o apontamento que ele nos deixou sobre o papel da História na estruturação do seu pensamento filosófico esteja em substância certo, embora careça de precisões. Assim, se a expressão «desde sempre» — que caracteriza o seu interesse pela História na primeira frase da citação — parece desencorajar quaisquer pesquisas sobre este assunto, outro tanto não sucede com a informação preciosa contida na derradeira frase, acerca do «aprofundamento da ideia de história» que, segundo Magalhães-Vilhena, desempenhou um papel decisivo na estruturação da sua filosofia. No entanto, a forma como o curto depoimento está concebido não permite, em verdade, decidir se esse acontecimento decisivo ocorreu durante os anos da licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas (1934/35-1939), se teve início antes — o que, para a compreensão do processo de formação filosófica do autor, não é uma questão ociosa. Pode haver propensão para se admitir como provável a primeira hipótese, se atendermos às dificuldades teóricas que a questão em jogo subentende. No que respeita ao testemunho da tese de licenciatura, *Progresso. História Breve de uma Ideia*, ele é inequívoco: ao terminar com 23 anos, em 1939, o curso, já a sua estrutura filosófica estava delineada na generalidade. No entanto, o primeiro escrito de Magalhães-Vilhena, de 1935, «A Luta pela Inteligibilidade no Pensamento Grego», publicado no primeiro ano da Universidade, com 18/19 anos, evidencia — como o próprio autor se compraz a sublinhar na «Entrevista» de 1990 — que já se encontram aí alusões pertinentes, a propósito de Heraclito, à dialéctica materialista, a qual, como se sabe também, é um dos fundamentos filosóficos do materialismo histórico cujo estudo, assevera Magalhães-Vilhena, é consequência da reflexão sobre a ideia de História. Isto leva-nos a pensar que esse aprofundamento se deve ter iniciado pelo menos um pouco antes da redacção do artigo de 1935; o que permitiria recuar a data para o último ano do liceu (1933/34), quando Magalhães-Vilhena tinha 17/18 anos. É difícil sermos mais exactos quanto à presumível data desse evento fundador, ou talvez melhor, do seu começo, pois de facto estamos a falar do início de um processo que durou alguns anos e do qual se encontram indícios nas páginas deste trabalho.

As dificuldades aumentam ainda quando se trata de reunir dados de carácter pessoal que possam ter contribuído ou propiciado tal ocorrência, devido à sua escassez actual e ao recuado da época. Em todo o caso é possível remontar a alguns — por enquanto poucos — momentos da biografia intelectual juvenil (entenda-se sobretudo liceal) de Magalhães-Vilhena; esses dados põem em evidência uma vivíssima curiosidade intelectual, a par de uma certa obstinação de carácter, e um empenho político e cívico notáveis para a sua pouca idade. Assim, aos 16 anos, em 1932, sendo aluno do 6.º ano do liceu, Magalhães-Vilhena já havia lido, por sua iniciativa e para satisfazer a própria curiosidade, a *Crítica da Razão Pura* de Kant

— como nos confidenciou um dia — provavelmente em tradução francesa; idioma que era também o da clássica e, para o tempo, bem elaborada história universal de Mallet, em vários volumes, que Magalhães-Vilhena, já leitor inveterado, seguiu nos seus estudos liceais (segundo informação do próprio). Os resultados finais obtidos no liceu mostram-no-lo como um aluno distinto. Em 1933/34 terminou o curso do ensino secundário «com a informação final de bom com distinção: dezassete valores, tendo obtido na prova final de filosofia a classificação de vinte valores» [1].

A julgar pelas relações que mantém com Câmara Reys, seu professor liceal, o jovem Magalhães-Vilhena deve ter deixado uma imagem de maturidade intelectual entre os seus mestres. É Câmara Reys quem, em 1933, apresenta Magalhães-Vilhena, então na transição para o 7.º ano do liceu e a pedido seu, a António Sérgio [2] e lhe faculta, mais tarde, o acesso às reuniões musicais organizadas por Emma Romero da Câmara Reys, onde ouve conferências de António Sérgio, de Vieira de Almeida e conhece Fernando Lopes-Graça; e onde, por seu turno, profere com 19/20 anos a palestra intitulada «A Arte e a Vida Social» (1936) [3]. Ainda hoje entre familiares e amigos é recordada a precocidade intelectual de Magalhães-Vilhena quando criança, aliada a uma constituição física frágil (aos 5 anos lia correntemente, era observador e perspicaz, e mesmo uma historieta sobre uma sua teimosia infantil mostra que ela assentava numa analogia perfeitamente verosímil para a sua pouca idade) [4]. Essa impressão persiste e impõe-se largos anos depois, como conta o seu antigo colega de universidade, Manuel Deniz-Jacinto, no seu «Pequeno Depoimento sobre um Grande Homem» [5], reportando-se à época da chegada de Magalhães-Vilhena à universidade de Coimbra em 1937: «Vendo-o, franzino e quase glabro, não se podia, à primeira vista, imaginar que aquela aparente debilidade física escondia um espírito de têmpera excepcional, uma inteligência aguda e lucidíssima, um carácter afirmado na tenacidade que punha na perseguição determinada de um objectivo a atingir.» [6]

(1) Ver *Curriculum Vitae de Vasco Manuel de Magalhães Vilhena*, ed. cit., p. 5.

(2) Ver «Entrevista», *op. cit.*, p. 335; cf. A. Melo «Magalhães-Vilhena, Esboço de um Retrato», *ibidem*, p. 302.

(3) Ver *Curriculum Vitae de Vasco Manuel de Magalhães Vilhena*, ed. cit., p. 15 e «Entrevista», *op. cit.*, p. 335.

(4) Aproveitamos para agradecer aqui a António Pinho e a Maria Eduarda Verdan as informações que nos deram sobre o Autor e a sua família.

(5) In *Filosofia. História. Conhecimento...*, ed. cit.

(6) *Ibidem*, p. 298.

Regressemos, porém, ao período que nos interessa.

Aos 15/16 anos (em 1932), Magalhães-Vilhena já participava com entusiasmo (como nos disse) no movimento de contestação estudantil que, enquanto reflexo da oposição republicana e operária à Ditadura, se fazia sentir no país. Recorde-se que desde o golpe de Estado de 28 de Maio de 1926 haviam decorrido tão-só seis anos... Vivia-se então um período da nossa história que Fernando Rosas e os seus colaboradores F. Martins, L. do Amaral e M.ª F.ª Rollo caracterizaram expressivamente e com propriedade como o da «Derrota do Reviralhismo e do Movimento Operário» (1926-1933/34), entendendo por reviralhistas os que queriam «"revirar" revolucionariamente a situação no sentido de um regresso ao regime republicano liberal» (1). Como acentuam aqueles autores, a derrota do movimento republicano liberal, depois do golpe de Estado de 1926, contrariamente ao que por vezes se pensa, foi um processo complexo e cruento «que se arrastou, dentro e fora [das fileiras] do novo regime, ao longo de sete a oito anos (1926-1933/34) e que [nos seus levantamentos revolucionários armados] envolveu largos contingentes e grandes deslocações de tropas, bombardeamentos de artilharia de terra e mar sobre cidades, ataques aéreos, barricadas e ásperas lutas de rua, importante participação de grupos civis armados, fuzilamentos sumários, centenas de mortos e feridos e vários milhares de presos e de deportados. Uma verdadeira guerra civil larvar de 1927 a 1931 (2). Mas na resistência «à ditadura e ao advento do Estado Novo» — sublinham mais adiante os autores —«[há] que considerar igualmente o movimento operário na sua expressão organizada: o anarco-sindicalismo, os comunistas e o socialismo reformista». E se «[até] à "fascização" dos sindicatos, isto é, à ofensiva corporativa contra os sindicatos livres, em Setembro de 1933, a hegemonia da luta política contra a situação cabe claramente ao reviralhismo» (3), depois dessa data a situação muda rapidamente: «A ilegalização dos sindicatos livres [...], a dura repressão que se segue à resposta operária a tal legislação — a "greve geral insurreccional" de 18 de Janeiro de 1934 — vêm [...] alterar o quadro da relação de forças oposicionistas. Efectivamente, com o definhar da conspiração reviralhista e com o progressivo desmantelamento das correntes anarco-sindicalistas e reformista [...], o Partido Comunista Português torna-se a única organização política perma-

(1) Ver Fernando Rosas *et alii*, «A Consolidação "Externa" do Regime: A Derrota do Reviralhismo e do Movimento Operário», in *História de Portugal*, direcção de José Mattoso, Lisboa, Círculo de Leitores e Autores, 1994, vol. VII, pp. 206-241; cf. A. H. Oliveira Marques, *O General Sousa Dias e as Revoltas contra a Ditadura*, Lisboa, 1975; *A Unidade da Oposição à Ditadura*, 1928-1931, Lisboa; *A Literatura Clandestina em Portugal*, 1926-1932, Lisboa, 1990 e 1991, 2 vols.

(2) Fernando Rosas *et alii*, *op. cit.*, p 207.

(3) *Ibidem.*

nente no campo oposicionista.» (1) «Esta nova preponderância político-organizativa», explicam os autores, fará daquele partido, «mesmo quando na esteira político-táctica do republicanismo, um centro ideológico e organizativo incontornável da resistência ao regime.» (2)

É neste contexto, em 1932, quando se encontrava empenhado na contestação estudantil ao regime e quando, pela mesma altura, a sua insaciável curiosidade o leva a ler Kant, que Magalhães-Vilhena, jovem estudante do Liceu de Passos Manuel, adere ao Partido Comunista (3) que em 1927 apoiara a revolução armada, republicana e liberal de 3-9 de Fevereiro. As suas aspirações a um internacionalismo generoso, oposto ao nacionalismo estreito e fascista, levá-lo-iam mesmo mais tarde (1936) a aprender Esperanto (4). Nascido em 1916 numa família de boa cepa burguesa, ilustrada e liberal, com várias ramificações cujas raízes comuns são de Aveiro, o jovem Magalhães-Vilhena aproxima-se então do Socialismo e das suas lutas, embora ignoremos as leituras socialistas que terá feito durante os seus 15/16 anos (uns dois anos depois, os primeiros escritos de 1935 e de 1936, cotejados com os dados da «Entrevista» de 1990 (*op. cit.*, pp. 333-334) levam-nos para obras dos dois fundadores do pensamento marxista, de Lénine, de Franz Mehring, de Plekhanov Lunatchársky, Bukhárine, H. Walon). Mas conhecendo Magalhães Vilhena, estamos convencidos de que essas leituras dos seus 15/16 anos devem ter abarcado tudo o que lhe era então acessível. No ano seguinte, isto é, em 1933, António Sérgio regressa do exílio, para onde fora após a revolução republicana de 1927, atrás evocada, devido ao seu envolvimento «na campanha contra o empréstimo que por essa altura a ditadura procurava obter nas praças financeiras da Europa» (5). Sérgio contava 50 anos quando se reinstalou em Lisboa, na segunda metade de Maio de 1933 (6). Magalhães-Vilhena terminava então o 6.º ano do liceu. A leitura, «ainda muito jovem», da colecção da *Seara Nova* que existia na riquíssima biblioteca do tio, Prof. Barbosa de Magalhães, «demitido da Faculdade de Direito por um decreto do Salazar» (7), causou uma forte impressão em Magalhães-Vilhena. O conhe-

(1) *Ibidem*, p. 208.
(2) *Ibidem*, p. 209.
(3) Ver A. Melo, «Magalhães-Vilhena, Esboço de um Retrato», *op. cit.*, p. 302.
(4) Sobre as conotações libertárias do esperantismo entre as duas Grandes Guerras e a repressão de que esse movimento foi vítima, designadamente em Portugal, a partir de 1936, ver Ulrich Lins, *La dangera lingvo. Studo pri persekutoj kontrau Esperanto*, Bleicher Eldonejo, 1988, pp. 135-137.
(5) Ver Fernando Catroga e Aurélio Veloso, *in* «António Sérgio: Cartas do Exílio a Joaquim de Carvalho (1927-1933)», in *Revista de História das Ideias, 5-António Sérgio*, 1983, 2.º vol., p. 951.
(6) *Ibidem*, carta de 2-6-33, p. 1011.
(7) «Entrevista» de 1990, *op. cit.*, p. 336.

cimento pessoal com Sérgio, referido atrás, dá-se depois de Junho de 1933. Os contactos entre ambos na *Seara Nova* passam a ser regulares, de tal modo que quando a mãe de Magalhães-Vilhena, com quem ele vivia depois da separação dos pais, morre no início do Verão de 1934, Sérgio lembra-lhe amigavelmente que o trabalho é o melhor conforto para a dor, e o jovem de 18 anos passa a colaborar assiduamente na *Seara Nova*. «Dado o comum interesse pela Filosofia [elucida Magalhães-Vilhena], o assunto das nossas conversas era invariavelmente de ordem filosófica.» (1) Para alguém como o autor, tão invariavelmente avesso à questão das «influências», no que seguia de perto Sérgio (2), as seguintes palavras de 1990 adquirem uma densidade e um significado invulgares: «Posso dizer que Sérgio foi o único autor português que exerceu forte influência na minha formação intelectual. Embora tivéssemos ideias absolutamente distintas em muitos aspectos, concordávamos, por exemplo, na defesa do racionalismo e na aversão pelo irracionalismo.» (3) Não por acaso, claro, muitos decénios após os anos 30/40, mais precisamente na última obra sobre a teoria da história de Sérgio (1983), Magalhães-Vilhena citava, no original, as seguintes palavras de V. I. Lénine, que ajudam a compreender o apreço crítico que o autor tinha para com o idealismo filosófico do seu amigo: «Úmnyi idealizm blije k úmnomu materializmu, tchem glúpyi materializm» («o idealismo inteligente está mais perto do materialismo inteligente do que o materialismo inepto», tradução nossa) (4). Talvez mesmo a excepcional atenção que, no domínio da categoria materialista de «práxis», Magalhães-Vilhena prestava aos problemas da criatividade do espírito, aos seus diversíssimos graus de relativa autonomia e de antecipação sobre a base social, seja um eco longínquo da lição crítica do idealismo de Sérgio. De qualquer modo não parece arriscado falar-se de um certo «sergismo» do jovem Magalhães-Vilhena em textos como «Filosofia e História» de 1943.

A estar correcto o que vimos dizendo do itinerário intelectual de Magalhães-Vilhena, nos recuados tempos dos seus 15/18 anos, compreende-se talvez melhor agora que, na citação inicial feita no corpo do texto, o autor não haja dito que o aprofundamento da ideia de História o tenha levado a *descobrir* e depois a estudar o materialismo de Marx. De facto tudo nos induz a pensar que a descoberta daque-

(1) «Entrevista», *op. cit.*, p. 335.

(2) Atente-se no recorte «sergiano» das seguintes palavras de Magalhães-Vilhena: «[...] o problema das influências quando se estuda um autor é de certo modo absurdo. Por vezes acaba-se por reduzir o autor a nada, de tal modo se esquece o que ele disse ou escreveu [...]» (*ibidem*, pp. 331-332).

(3) *Ibidem*, p. 335.

(4) V. de Magalhães-Vilhena, «Em Torno do Idealismo Histórico-Social de António Sérgio», *op. cit.*, pp. 231.

la filosofia, ou melhor, o conhecimento da sua existência, é anterior ao dito aprofundamento situável pelos 17/18 anos. Sem que sobre este assunto disponhamos de qualquer testemunho directo, interrogamo-nos contudo se não terão sido a leitura de um Kant, as conversas filosóficas assíduas com um neokantista da craveira de António Sérgio, juntamente com a leitura de autores marxistas a colocar ao jovem Magalhães-Vilhena, com toda a acuidade, a necessidade inadiável de aprofundar a ideia de História, tão distintamente concebida nas duas filosofias. Existem pelo menos dois indícios indirectos que podem, ao que julgamos, ser interpretados como ecos distantes e reelaborados daquela problemática e daquela experiência: *a*) Um na monografia *Unidade da Ciência. Introdução a um Problema*, de 1941. Diz Magalhães-Vilhena: nesse trabalho «há uma frase final significativa e bastante intencional, o que aliás é um hábito muito meu. Onde se diz: é preciso voltar a Kant, alusão ao famoso *Zurük zu Kant*, acrescento que é preciso superar Kant e ponho reticências. A intenção é dizer que Marx é pós-kantista, que toda a filosofia de Marx e de Engels é uma resposta a problemas levantados pelo kantismo» ([1]); *b*) outro no artigo de 1943, «Filosofia e História», onde se pode ler: «[...] quanto à investigação histórica é legítimo falar de um problema crítico: "Como é possível a História?" Indubitavelmente a história existe, como já no tempo de Kant existiam as ciências da natureza e a matemática. Mas por isso que existe, é a própria possibilidade e a estrutura da história que necessitam ser analisadas» ([2]).

OBRAS:

«A Luta pela Inteligibilidade no Pensamento Grego», in *Seara Nova*, Lisboa, 1935.

«A Arte e a Vida Social», Lisboa, 1936, in *Divulgação Musical*, Vol. IV (1936), Lisboa, 1938.

«Progresso. Grandeza e Declínio duma Ideia», in *Revista de Portugal*, n.º 7, Coimbra, 1939.

Progresso História Breve de uma Ideia, Coimbra, 1939.

Unidade da Ciência. Introdução a um Problema, Coimbra, 1941.

«Três Anos de Historiografia Portuguesa (História do Pensamento: 1939-1941)», in *Revista Portuguesa de História*, Vol. II, Coimbra, 1943.

«História da Filosofia Antiga», in *Gazeta de Filosofia*, n.º 2, Lisboa, 1943.

«Filosofia e História», in *Biblos*, Vol. XIX, 1943.

Recensões Críticas a: «J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Cambridge, 1942»; «Frederick Copleton, *Friedrich Nietzsche Philosopher of Culture*,

([1]) «Entrevista», *op. cit.*, p. 334.
([2]) *Ibidem*, p. 64.

London, 1942»; «A. E. Taylor, *Philosophical Studies*, London, 1934»; «A. J. Carlyle, *Political Liberty. A History of the Conception in the Middle Age and Modern Times*, Oxford, 1941», in *Biblos*, Vol. XIX, Coimbra, 1943.

Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

Socrate et la légende platonicienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

Panorama do Pensamento Filosófico, publicado sob a direcção de Vasvo de Magalhães-Vilhena, Lisboa, Edições Cosmos, 3 vols., 1956, 1958, 1960.

António Sérgio e a Filosofia, Lisboa, Edições Cosmos, 1960.

«Bacon et l'Antiquité. La valeur du savoir des Anciens. Le démocritéisme de Bacon et le "cas anaxagore". Esquisse de quelques problèmes», in *Revue de Philosophie*, n.º 1, 1961; n.º 1, 1962; n.º 2, 1963; n.º 4, 1965.

«Progrès technique et blocage social dans la Cité antique. Esquisse de quelques problèmes», in *La Pensée*, n.º 102, Paris, 1962.

António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa, Lisboa, Seara Nova, 1964.

Essor scientifique et technique et obstacles sociaux à la fin de l'Antiquité, Paris, Cahiers du CERM, n.º 24, 1967.

«Hegel, Aristote et Anaxagore. Une source méconnue de la pensée hégélienne», in *La Pensée*, n.º 139, Paris, 1968.

«Em torno da Génese do Idealismo Filosófico de António Sérgio», in *Homenagem a António Sérgio*, Academia das Ciências de Lisboa, Instituto de Altos Estudos, 1976.

«Idée et matière. La théorie, force matérielle», in *Anciens et Modernes. Études d'histoire sociale des idées*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

Práxis. A Categoria Materialista da Prática Social, Colecção Dialéctica, direcção, prefácio, selecção e organização de Vasco de Magalhães-Vilhena, Lisboa, Livros Horizonte, 1980.

História, Ciência Social, Colecção Dialéctica /.../, Lisboa, Livros Horizonte, 1981.

«Em torno do Idealismo Histórico-Social de António Sérgio», in *Revista de História das Ideias*, Vol. V — *António Sérgio*, Coimbra, 1983.

Antigos e Modernos. Estudos de História Social das Ideias, Lisboa, Livros Horizonte, 1983.

O Problema de Sócrates. O Sócrates Histórico e o Sócrates de Platão, tradução, Lisboa, Fundação Caloouste Gulbenkian, 1984.

«Essor technique et scientifique et blocage social dans la Cité antique. Esquisse de quelques problèmes», in *Anciens et Modernes. Études d'histoires sociale des idées*, ed. cit.

«Marx: rationalité et praxis. Approche d'un problème», *ibidem*.

«De l'Idée de Progrès dans l'Antiquité», *ibidem*.

Anciens et Modernes. Études d'histoire sociale des idées, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986. «Edição definitiva, no original francês, da obra anteriormente publicada em tradução portuguesa /.../.»

«Refléxions sur l'essor et la stagnation des techniques et des sciences dans les cités antiques», in *Revista da Faculdade de Letras*, n.o 13/14 — *Homenagem a José Vitorino de Pina Martins*, 1990.

Platão e a Lenda Socrática. A Idealização de Sócrates e o Utopismo Político de Platão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. Tradução de *Socrate et la légende platonicienne*, com «alterações e grandes amplificações que por vezes modificam as posições iniciais». O Autor, falecido em 1933, não corrigiu as provas desta edição.

Estudos Inéditos de Filosofia Grega de Vasco de Magalhães-Vilhena. Volume em preparação, da responsabilidade de Eduardo Chitas e Hernâni Resende.

António Sérgio. O Idealismo Crítico: Génese e Estrutura. Raízes Gnosiológicas e Sociais. Estudo de História Social das Ideias. Obra inédita em preparação para publicação por Hernâni Resende.

BIBLIOGRAFIA:

Eduardo Chitas e Hernâni Resende, «Nota Prévia», *Filosofia. História. Conhecimento. Homenagem a Vasco de Magalhães-Vilhena*, coordenação de Eduardo Chitas e Hernâni Resende, Lisboa, Editorial Caminho, 1990, pp. 15-16.

Hernâni Resende, «A História na Investigação Filosófica de Magalhães-Vilhena», *Vértice*, Julho, 1990, pp. 114-118.

A. Melo, «Magalhães-Vilhena, Esboço de um Retrato», *Filosofia. História. Conhecimento. Homenagem a Vasco de Magalhães-Vilhena*, coordenação de Eduardo Chitas e Hernâni Resende, Lisboa, Editorial Caminho, 1990.

G. Besse, «Magalhães-Vilhena, philosophe et combattant (1916-1993)», *La Pensée*, n.º 298, 1994, pp. 132-138.

Hernâni Resende, «Inventário do Material para o Livro *António Sérgio. O Idealismo Crítico: Génese e Estrutura. Raízes Gnosiológicas e Sociais. Estudo de História Social das Ideias* de Vasco de Magalhães-Vilhena», in *Relatório Sobre a Obra Inédita do Professor Doutor Vasco de Magalhães-Vilhena Apresentado à Fundação Gulbenkian*, Lisboa, 1997 (da autoria de Eduardo Chitas e Hernâni Resende).

Eduardo Chitas, «Magalhães-Vilhena: Centro e Periferia na Cultura Filosófica Portuguesa», *Seara Nova*, 58, 1997 (Parte I) e 59, 1997 (Parte II).

Capítulo Sete

O humanismo crítico de Sílvio Lima

Pedro Calafate

Sílvio Lima foi professor da Universidade de Coimbra, onde se licenciou, em 1927, com uma tese intitulada *Ensaio sobre a Ética de Guyau nas suas relações com a crise moral contemporânea*, deixando transparecer, desde sempre, um vincado interesse pela psicologia, pois fez estudos de pós-graduação em Paris, onde estudou, sob orientação de Georges Dwelshauvers, a então chamada «psicologia profunda», tendo preparado a sua dissertação de doutoramento em Genebra, sob a orientação de Claparéde, intitulada *O Problema da Recognição — Estudo Teórico Experimental (1929)*.

Na obra de Sílvio Lima transparece uma atitude de forte independência intelectual, cujo signo mais evidente foi a assunção de um humanismo racionalista e crítico, que via como a essência do ensaio e, por sua vez, como o signo do espírito da Europa moderna. Aliás, já no seu *Ensaio sobre a Ética de Guyau* fizera questão de sublinhar, em consonância com a atitude acima descrita, que o imperativo ético deveria ser entendido como persuasivo e nunca como categórico, ou seja, devevia ser livremente aceite e nunca imposto pela autoridade mística de um só ou de um grupo, radicando a sanção moral na «satisfação racional e sentimental que promana da prática do bem» (*Ensaio sobre a Ética...*, p. 205), tese que se constituirá num dos pilares das suas *Quatro Cartas sobre o Idealismo*, escritas em 1936.

Num país marcado pelo autoritarismo, pela intolerância política e pela censura cultural, esta atitude não poderia deixar de lhe trazer sérias dificuldades ao normal desenvolvimento da sua carreira académica, vindo a ser compulsivamente afastado da sua cátedra, no ano de 1935, após publicar um volume com um conjunto de notas críticas ao livro *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo* [1] de autoria do cardeal Gonçalves Cerejeira.

[1] Sobre esta obra veja-se Jorge Borges de Macedo, *O Tempo do Cardeal Cerejeira. Quadro de Uma Acção Apostólica e Cultural*, Lisboa, 1990.

Com efeito, em 1930 saem a público, em Coimbra, as suas *Notas Críticas ao Livro do Sr. Cardeal Cerejeira «A Igreja e o Pensamento Contemporâneo»*, manifestando antecipadamente a plena consciência dos dissabores que tal ousadia lhe acarretaria: «Sei, antecipadamente, que este opúsculo [...] há-de acarretar sobre mim cóleras bravas, impropérios, pedradas brutas. Não importa. Pois o que mais urge entre nós — lusos — é a "criação do espírito crítico".» (P. 5.)

Essa foi a tónica comum a toda a sua obra, a «criação do espírito crítico», que em si se traduzia num humanismo de base idealista e racionalista, o qual, em certos aspectos, muito o aproximou de António Sérgio, em quem viu a expressão mais alta do verdadeiro ensaísmo.

Na pena de Sílvio Lima, o livro de Cerejeira pecava essencialmente pela ausência de espírito crítico e pelo défice de descentração intelectual, pois absolutizava o seu ponto de vista pessoal, que classificou como de «católico-centrismo», mostrando-se incapaz de se distanciar das «ondas emocionais que a sua fé lhe provoca».

Não cumpre aqui analisar a polémica em toda a sua extenção, mas tão-só caracterizar, através dela, as posições e atitudes intelectuais de Sílvio Lima. Assim, e em primeiro lugar, à tese de Cerejeira de que os grandes vultos do «alto pensamento contemporâneo regressam à igreja», referindo-se a conhecidos fenómenos de conversão final de tantos intelectuais que no auge das suas carreiras tinham renegado o seio materno do catolicismo, responde Sílvio Lima que tal questão se deve considerar como lateral ao que verdadeiramente importa.

Colocando-se no plano estritamente científico, sem dúvida aquele em que sempre se estribou, entende que o fenómeno da conversão é um fenómeno psicológico de profunda complexidade que, só por si, não invalida um raciocínio lógico ou uma prova histórica. Ou seja, o facto de alguém, no final da sua carreira científica, se converter ao catolicismo, não significa que a sua obra anterior perca validade do ponto de vista lógico e científico, havendo pois que separar convenientemente o plano psicológico, da frieza dos raciocínios lógico-científicos. Sendo a conversão um drama pessoal de elevadíssima complexidade, a argumentação lógico-científica impõe-se pela sua impessoalidade e objectividade, razão por que importa distinguir os dois planos: um referente ao «obscuro psicológico», outro ao «claro lógico», o qual é neutro em relação ao clericalismo ou ao seu «anti».

Radica aqui a impossibilidade de aceitar a tese de Cerejeira que estabelece uma relação de equivalência entre o anticlericalismo e a ignorância, pois tal atitude participaria, além do mais, de uma falta de pluralidade e relatividade que deve amiúde informar a atitude dos homens verdadeiramente cultos, na qual assentou desde sempre o seu humanismo crítico.

Da mesma falta de pluralismo intelectual participa, segundo Sílvio Lima, a tese segundo a qual a igreja católica corresponde às aspirações mais profundas e

universais da natureza humana, secundando Cerejeira esta afirmação com a frase de Tertuliano para quem «a alma é naturalmente cristã».

Fiel a uma atitude de descentração, Sílvio Lima tem o cuidado de distinguir catolicismo e cristianismo, e se é levado a admitir que a religiosidade, sob as suas mais diversas formas, corresponde a algo de muito profundo na alma dos homens, não aceita no entanto que se confunda a parte com o todo, até porque na expressão de Tertuliano se podem também rever os designados protestantes.

Tomaremos apenas mais um passo desta polémica como pretexto para configurar o pensamento e a atitude intelectual de Sílvio Lima: referimo-nos à tese de Cerejeira que não reconhece incompatibilidade, no que diz respeito à questão da «autoridade», entre o espírito religioso da autoridade católica e o espírito científico de livre exame, deste modo compatibilizando a religião católica e a ciência.

Esta tese assentava no seguinte raciocínio: se não se pode pensar contra a verdade, a liberdade de pensar é a submissão às leis do pensamento, ou seja, à verdade, pelo que a liberdade de pensar resultaria num absurdo, dado que em face da verdade ninguém seria livre (*A Igreja e o Pensamento Contemporâneo*, pp. 90-91).

Mais uma vez a distinção de planos surge como essencial: por um lado a liberdade de pensar faz-se necessariamente pelo respeito pelas leis do pensamento, tal como a liberdade de andar supõe o respeito pelas leis do equilíbrio, pelo que «a liberdade de pensar não está no suicídio da razão, mas na sua aplicação funcional» (p. 66), no seu auto-exercício que repele a autoridade externa. Mas há depois um plano colectivo em que a liberdade de pensar se resume numa atitude de tolerância e respeito que a sociedade toma perante a atitude individual de cada um, uma liberdade de pensar que se constitui na base «da liberdade de pensar individual posta em sociedade», o que não parecia coadunar-se com os resquícios de intolerância historicamente associados a fases importantes da existência da Europa moderna.

Estes aspectos das suas *Notas Críticas*, pelos quais pagou alto preço, são verdadeiramente constitutivos do seu pensamento e do conjunto da sua obra, pois os veremos sempre retomados quer em *O Amor Místico*, quer nos *Ensaios sobre o Desporto*, no *Ensaio sobre a Natureza do Ensaio*, no *Determinismo, Acaso e Previsão em História*, e nas *Quatro Cartas sobre o Idealismo*.

O núcleo mais relevante do *Ensaio sobre a Natureza do Ensaio* (1944), que aqui tomamos como ponto de partida desta análise, assenta na definição do ensaio não tanto como um género literário, mas como uma atitude mental que se afirmou historicamente com a obra de Montaigne, pelo que ela implica de superação da autoridade escolástica, de livre exame da condição humana sem egocentrismo redutor, de aprofundamento do homem ou do eu individual «mediante a dupla relação do indivíduo no humano e do humano no indivíduo» (*Ensaio sobre a Natu-*

reza do Ensaio..., p. 52), num estilo de «causerie e de à-vontade comunicativo que é processo instrumental de comunicar entre um eu e outro eu» (*ibid.*, p. 54). Neste âmbito, o ensaio deverá considerar-se como «expressão literária de uma atitude mental: a atitude crítica» (*ibid.*, p. 56).

Assim, o argumento já esgrimido nas notas críticas ao livro de Cerejeira volta a ser enunciado: o ensaio é «auto-exercício da razão, que — por isso mesmo que repele toda e qualquer autoridade externa — busca dentro da disciplina interior da própia razão legisladora, tornar inteligíveis as coisas» (*ibid.*, p. 56).

Trata-se, pois, de exercício da liberdade, sendo que o que caracteriza essa mesma liberdade é a disciplina interior da razão legisladora, o império de cada alma livre sobre si própria, o exercício da razão judicatória, no esforço constante pelo pensar original. É aqui, neste ponto verdadeiramente nuclear, que se define o seu «humanismo crítico», entendido como atitude intelectual que apenas valida as doutrinas que o intelecto ensaia na balança da sua «vida» autónoma.

Fundamental nesta definição é também o conceito de «vida», pois supõe o valor do experiencial que se acrescenta à meditação adquirida no comércio dos livros, comummente traduzida pela ideia de liberdade pessoal, sempre estruturada ou disciplinada pelo instrumento judicativo, de onde emerge a metáfora fundamental da «balança», como expressão privilegiada do livre-exame, sendo deste privilégio da atitude crítica que emerge outra das linhas fundamentais da obra de Sílvio Lima: a concepção desportivista que associa a crítica a uma «ginástica intelectual», entendida como «equivalente mental do exercício físico».

De facto, se o espírito não é uma coisa, mas uma função e um dinamismo, então, o intelecto robustece-se e «ginastica-se» pelo jogo das ideias. Esta referência à «ginástica da razão» não constitui, em Sílvio Lima, uma metáfora, pois que a associação entre a razão e o desporto será tema de duas das suas obras: *Ensaios sobre o Desporto* (1937) e *Desporto, Jogo e Arte* (1938). O desporto da razão é «o aspecto interno» do desporto do corpo, sendo o desporto do corpo o «aspecto externo» do desporto da razão, assumindo-se a alma humana como «um ginásio invisível onde o eu, como polemista, se ensaia, quer dizer, se forja a si próprio na briga com as coisas e com os outros homens» (*Ensaio sobre a Essência do Ensaio*, p. 67).

Por seu turno, as suas considerações sobre o desporto supõem ainda outras vertentes, das quais a mais relevante é a que encara os benefícios de ordem política da actividade desportiva, entendida esta como poderoso factor de democratização social. Está neste caso o entendimento do desporto como *catarsis* ou sublimação do «instinto combativo» inerente à natureza humana, que desse modo se socializa, pelo desenvolvimento de formas de autodomínio e de solidariedade, assente na igualdade de condições que a todos é ou deve ser dada.

Foi também este entendimento do desporto como força socializadora que o impediu de aceitar o desporto profissional, pois o seu poder democratizante apenas se pode encarar quando se afirma na sua relação com o trabalho, dado que é o «trabalho que infunde valor humano, social, público no desporto», tornando-se este, sem essa «direcção» numa actividade parasitária.

Se estas considerações serão suficientes para caracterizar Sílvio Lima no plano do humanismo crítico, já no plano epistemológico e gnosiológico, que aprofunda a dimensão do humanismo, tal como o entendeu, importa documentar as suas posições marcadas por um vincado racionalismo de base idealista, dependente do postulado determinista, e desenvolvidas com maior minúcia em textos como *O Determinismo, o Acaso e a Previsão em História* (1943) ([1]), como também no texto *Cérebros electrónicos e cérebros humanos (psíquico, psicológico e cibernético)* (1952).

Parte aqui o autor de um postulado fundamental: «O mundo da experiência é cognoscível; tudo se explica; tudo o que é real é racional ou racionável [...] o mistério, na ciência, é o pré-racional provisório.» (*O Determinismo...*, p. 6.)

O papel da ciência, e, logo, o papel do espírito, é assim o de racionalizar o real tornando-o inteligível, reduzindo a «selva obscura» do sensório a uma estruturação mental que tem por atributos fundamentais a clareza e a ordem da matemática, pois que «as coisas são, afinal, números, ou relações entre números», e a objectividade da ciência «reside nas relações numéricas» (*O Determinismo...*, p. 12). O espírito penetra os fenómenos, urdindo «uma trama conceptual de fios invisíveis», partindo do pré-conceito de que «tudo é, ou deve ser compreensível», razão por que se distancia das concepções do acaso que lhe atribuem existência objectiva — como a de Curnot, entre nós vulgarizada por Oliveira Martins — para defender que o acaso mais não é do que o resultado da nossa ignorância provisória.

Foi com esta mesma «fé» na cognoscibilidade do real que analisou o candente tema das relações de incerteza de Heisenberg. Com efeito, para o seu vincado racionalismo, o determinismo é um postulado fundamental do intelecto, uma hipótese metodológica necessária para que o homem possa «cientificar o mundo», é «uma exigência da razão» cuja negação equivaleria à negação do seu próprio exercício. Por este motivo, as relações de incerteza expressam apenas a necessidade de, na escala microfísica, substituir o determinismo «forte» de Newton, por um determinismo «fraco», onde o físico se vê coagido a renunciar à isolabilidade das partículas, instaurando um possibilismo ou probabilismo, ainda assim incapaz de abater o postulado mais geral do determinismo. Cumpre sublinhar que esta tomada de posição perante o princípio de indeterminação de Heisenberg em nome do

([1]) Utilizamos a reedição de 1958, à qual se referem as páginas citadas.

postulado determinista foi, no seu tempo, bastante comum entre nomes importantes da Física.

Concluindo, para Sílvio Lima, tal como o acaso, «a indeterminação é filha, afinal, da nossa ignorância, para um ser omnisciente, para um Deus, o cálculo das probabilidades redundaria num brinquedo inútil; a indeterminação volver-se-ia em luz merídia, numa palavra, em razão» (p. 24).

Esta mesma posição epistemológica será aprofundada mais tarde no texto acima citado, em que analisa a possibilidade de identificação do psíquico com o psicológico, bem como a natureza dos chamados cérebros electrónicos, no contexto das modernas ciências da computação.

A penetração do espírito na selva obscura dos fenómenos, urdindo uma trama conceptual de fios invisíveis como condição de cognoscibilidade da natureza das coisas traduz-se necessariamente no entendimento da noção de «facto» como uma construção do sujeito, no sentido em que não há facto sem interpretação ou sistema coerente de juízos. Nesse sentido, e referindo-se agora à epistemologia da psicologia, é legítima a identificação do psíquico com o psicológico, no sentido em que não há uma esfera do psíquico independentemente do psico-lógico, ou seja, independente de uma «mental elaboração judicatória nossa, que "transforma" o fenómeno obscuro, insignificativo e subjectivo da intuição empírica, em facto claro e distinto», dando corpo a um saber racional e objectivo que, neste caso, se abre à psicologia «como ciência experimental dos factos psíquicos e suas leis» (*Cérebros electrónicos...*, p. 5). Assim, tudo o que é por nós classificado, interpretado ou ajuizado como psíquico é, por isso mesmo, já psicológico, e pela mesma ordem de ideias, teremos de estender este quadro epistemológico aos chamados «factos» físicos, fisiológicos, sociológicos, históricos...., pois que os fenómenos, considerados em si, não trazem qualquer adjectivação anterior à trama conceptual de interpretação, entendida como construção mental, ou, como diz Sílvio Lima, anterior à «elaboração de teorias explicativas que fazem passar os fenómenos do jogo tumultuário das aparências ao plano estruturado e lúcido dos factos» (*Cérebros electrónicos...*, p. 6).

Não menos esclarecedora é a sua análise das modernas conquistas da cibernética, pois se trata de um campo privilegiado para o autor dar mostra da confluência activa do humanismo com a ciência. O que estava em causa era a negação de quaisquer reducionismos do homem e da sua natureza aos fenómenos electrónicos estudados pelas ciências da computação, embora faça questão de distanciar essa sua tomada de posição de uma dependência perante preconceitos metafísicos, pois sempre se afirmou defensor de uma posição metodológica «totalmente a-metafísica: não sou nem pró nem antimetafísico».

Não se trata pois de, à partida, negar a explicação do superior pelo inferior ou o seu contrário, nem de saber se o pluralismo fenomenológico se poderá conver-

ter num monismo ôntico. A posição que verdadeiramente toma parte tão-só da verificação e da discriminação, pelo intelecto, de diversas categorias de fenómenos (mecânicos, físico-químicos, biológicos, psíquicos ou anímicos, e espirituais), discriminação que é fruto de uma especulação que incide sobre a «face esfíngica da experiência», mas que, em função do relativo humano, desconhecerá sempre o que sejam, onticamente, a matéria, a vida, a psique e o espírito.

Estabelecida esta diferença categorial, parte Sílvio Lima para a análise das relações entre o mundo das impropriamente chamadas «máquinas pensantes» e o «pensamento humano», fazendo assentar a distinção categorial no próprio conceito de pensamento: «pensar é viver e, mais do que isso, é sobretudo ter plena consciência da sua existência, natureza e condição de ser pensante [...] como processo lógico, o pensar implica um centro, um ego reflexivo e crítico; está ligado a um pronome pessoal» (*Cérebros electrónicos...*, p. 9), aspectos que não são tranferíveis para a máquina, entendida como produto de uma combinatória de elementos físicos, razão por que o autómato jamais deixará de ser uma «coisa», situando-se, na diferença categorial dos fenómenos, abaixo daquilo que é vivo, pois a máquina não poderá ela própria «evoluir na epopeia investigativa», por isso que a ciência, como elaboração do espírito, «é faina intérmina de gestação e parturição».

Falta à máquina não só a tomada de consciência dos seus problemas, a capacidade para construir ela própria as suas estruturas físico-operatórias, como também essa noção de historicidade, que, à semelhança de Hegel e Dilthey, Sílvio Lima vê como característica essencial do humano. Poderá falar-se de uma história das máquinas «pensantes», mas essa história é essencialmente a história do pensamento humano, o qual, se fosse redutível a um quadro de circuitos, acarretaria o desaparecimento da ciência.

O cerne da reflexão do Professor de Coimbra, se bem que formulado no início da segunda metade do século XX, e a despeito das extraordinárias capacidades que o pensamento humano incutiu na máquina, permanece válido. Os prodígios da tecnificação do planeta traduzem-se, na ordem do senso comum, num efectivo perigo para a espiritualidade humana. A recusa do imperialismo da máquina, da coisificação do humano pela extrapolação forçada de princípios e modelos só válidos para os planos categorialmente distintos dos do pensamento e da espiritualidade humanos, não traduz um «fundamentalismo», pois que reconhece a extraordinária fecundidade pragmática das modernas tecnologias.

Todavia, o que importa salvaguardar, no plano dos princípios, é a ideia de que o autómato não pode dispensar o esforço pessoal e mental do cientista, de que decorre a sua profética advertência: «Afirmemos à juventude estudantil que a cultura jamais pode ser obra de cegas e anónimas forças.» (*ibid.*, p. 12); afirmemos também que o autómato jamais poderia ser construído sem o nosso «*amor intelectual*», sem

a «*verdade amada e buscada*», ou, em linguagem mais comum e menos platónica, sem o nosso entusiasmo; e afirmemos finalmente que o vasto universo da cultura supõe, como essencial, o universo da qualidade, dos valores espirituais, razão por que se o autómato surge como colaborador poderoso do progresso espiritual do homem, se pode e deve ser entendido como essencial ao *homo economicus* e ao *homo matematicus*, ele é cego para os valores espirituais que informam o *homo ethicus*, o *homo ludens*, o *homo religiosus*..., tal como é cego para as múltiplas dimensões (retrotensa, tensa e protensa) da consciência saudosa, que Sílvio Lima oportunamente estudou num texto de 1955, em jeito de comentário ao pensamento de Joaquim de Carvalho ([1]).

Outra das dimensões relevantes da sua obra é a que se refere à teoria do conhecimento histórico, que analisa na segunda parte do já citado texto, *O determinismo, o acaso e a previsão em história*, em consonância com a teoria do conhecimento afirmada a propósito da ciência em geral. Se a razão é permanente dinamismo, construção e reconstrução, o homem só pode ser compreendido como um ser histórico, e, portanto, à luz de um processo dialéctico. Do mesmo modo, o postulado da inteligibilidade do real que impulsiona as ciências da natureza impulsiona igualmente o historiador e o sociólogo, urdindo a mesma trama conceptual, que nos impede de falar em factos puros, ou numa verdade histórica exterior à actividade do sujeito que pensa e equaciona o passado, razão por que, tal como a verdade física, também a verdade histórica se assume como uma elaboração mental.

Todavia, essa elaboração faz-se à luz de preceitos metódicos que a afastam da pura fantasia, no sentido do arbitrário ou do irracional, pois o historiador necessita de pôr em prática os preceitos, não da experimentação, mas da verificabilidade, a qual é sempre probabilística e aproximativa. Surge-nos assim a história, como qualquer ciência, como um «arranjo explicativo», elaborado na base de escolhas e interpretações sempre sujeitas a revisão, num processo que depende da evolução da tecnicidade específica dos meios de verificação, cuja característica deve ser a de permitir a crescente interindividualidade das conclusões.

O propósito de Sílvio Lima, nesta sua consideração do conhecimento histórico, é o de afirmar a inteligibilidade científica do passado, distanciando a história tanto dos modelos do facto puro do positivismo, como das filosofias da história que, como as de Hegel e Antero de Quental (pesassem embora as críticas de Antero ao filósofo alemão), a submetem a um processo evolutivo definido aprioristicamente, mediante a projecção de pressupostos metafísicos e de prévias opções pela verdade.

([1]) «Reflexões sobre a consciência saudosa», in *Revista Filosófica*, 1955.

Assim, afirmou, como Durkheim, a relação entre a história e a sociologia, sublinhou a possibilidade de enunciação de «tendências» e «regularidades» no processo histórico, com base na investigação dos processos de causação de que nenhum fenómeno é isento, e aventou a legitimidade da repetição em história, não dos factos na sua complexa singularidade, mas da lei que os sub-sume, e que os vincula ao «todo estrutural da sociedade onde ocorrem» (*Determinismo...*, p. 33).

Esta questão da repetição em história, supunha, no entanto, o esclarecimento do papel do acaso, bem como dos chamados «grandes-homens» no processo histórico. Se no primeiro caso discorre em consonância com a sua já afirmada concepção do acaso como expressão da ignorância actual, não podendo este constituir-se em obstáculo intransponível à inteligibilidade científica do mundo histórico, já a submissão dos acontecimentos históricos à acção de grandes individualidades, como sucede em Carlyle ou Nietzsche, ou a tese contrária, que sustenta uma interpretação com base num colectivismo exacerbado, lhe merecem igual distanciamento. No primeiro caso, porque se subvaloriza o papel do meio, que colabora com o herói, na medida em que se lhe opõe — não sendo possível ignorar o condicionalismo parcial da morfologia social —, bem como o papel das massas anónimas, reduzidas a pura passividade mediante o vício do atomismo sociológico. No segundo caso, porque se subvaloriza o papel da personalidade, que complexifica necessariamente o conhecimento do passado.

A conclusão a que chega é a de que é possível a previsibilidade em história, embora não a dos factos singulares, mas de «linhas de evolução» e de «certas tendências», com base meramente probabilística e sempre a «curta distância», captando «o rumo do vento histórico que sopra de longe» (*ibid.*, p. 50), tendo o cuidado de se distanciar, como acima dissemos, das filosofias da história, às quais aponta a incisiva crítica de Alexandre Herculano.

Cumpre-nos finalmente analisar três obras do autor em que prolonga e aprofunda este seu humanismo crítico: as *Quatro Cartas sobre o Idealismo* (1935), *Serão Luxos a Ciência e a Arte* (1940) e o *O Amor Místico* (1936).

A primeira foi escrita em resposta às posições teóricas de Raul Proença que, ao declarar-se simultaneamente idealista e realista, fizera questão de sublinhar que o seu realismo era uma nota de equilíbrio e de correcção aos desvarios quiméricos do idealismo. Para Proença, a «realidade» seria a «base» e o idealismo «o aperfeiçoamento e remate para uma realidade superior». Radicava nessa dimensão do realismo como correctivo do idealismo o cerne da discordância, e o conteúdo das suas quatro cartas são um remate sintético de um dos seus mais belos livros: *O Amor Místico — Noção e Valor da Experiência Religiosa* (1935), a que adiante nos referiremos.

O idealismo, para Sílvio Lima, não é sinónimo de quimera, pois «o verdadeiro idealista não ignora as realidades; conhece-as, e a fundo. Exactamente porque as

conhece, tais como são na sua bruteza implacável, fria, é que busca superá-las, modelá-las à luz irradiante de certos valores ou ideias» (p. 7).

O idealismo não supõe pois falta de contacto com os factos, nem a perda da função do real, nem a desconsideração dos condicionalismos sociológicos e históricos, relacionando-se com esses factores como o artista ao modelar a pedra. A esta luz, o idealista é por si só um realista que considerando os factos os selecciona, os julga e os valora, pois que distingue entre o que é e o que deve ser, entre o facto e o valor, entre a história e o direito. É esta distinção que lhe permite a autonomia moral, pois que, conhecendo os factos, deles não espera, «dentro da sua campanha pelos valores ou ideias, auxílio, protecção ou estímulo algum» (p. 11). O estímulo advém antes de si próprio, da «chama do amor» que vem «do alto e de dentro» e daí a sua autonomia em relação ao «mundo», no sentido em que não é ao mundo que pede a sua coragem moral para lutar e para sofrer: «Não! Ele é demasiado realista para como louco se obnubilar de ilusões e como quimerista se embebedar de quimeras.» (P. 12.) Mas, porque luta e sofre, não descrê do mundo, antes dele duvida e nesse sentido se assume como «um crente lúcido», com aquela lucidez que faltou a Alexandre Herculano, e dos que, como ele, desistiram, porque esperaram do mundo muito mais do que ele lhes poderia dar, encarando-o com muita «fé» e pouca «dúvida».

É, por isso, contra essa derrota, simbolizada pelos vários Vale de Lobos da nossa história cultural, que proclama que só o espírito liberta e salva o homem, que o espírito é invencível e eterno, não podendo jamais ser subjugado pela «força», que o espírito e a matéria constituem mundos heterogéneos.

A marca do seu idealismo transparecerá igualmente nas suas reflexões sobre a arte, nomeadamente no livro *Serão Luxos a Ciência e a Arte?*, onde aceita a legitimidade do luxo que a ciência e a arte constituem, contra o materialismo pragmático, que vê como expressão de utilitarismo estreito.

Afastando-se, neste caso, do cânone que identifica a arte com a moral e o bem, e também do neo-realismo imperante, que submete a arte a uma finalidade de regeneração social, Sílvio Lima proclama que a arte é «uma finalidade sem fim» (p. 519). Daí que o belo se afirme como «inútil por essência».

Assim, a arte, tal como a ciência «fundamental», pode incluir-se no domínio do luxo legítimo, entendido este como tudo o que transcende o utilitário, caminhando no plano do «desinteressado puro», que é afinal o plano do «ideal», afirmando-se como «magnífica inutilidade» (p. 62). Em si mesma, a arte não é moral nem imoral mas amoral.

Esta mesma atitude de diferenciação de planos presidirá à análise do amor místico, num livro que constitui uma peça rigorosa, na qual o autor escalpeliza as hipóteses em campo, compara-as, critica-as, e, fruto da sua vasta cultura histórica, fornece importantes suportes textuais para fundamentar cada uma delas, mesmo e

sobretudo aquelas de que no fim discorda. As conclusões a que chega são consentâneas com a sua alma de idealista, estimulado pela filosofia platónica do amor, que desemboca numa compreensão mais profunda da complexidade da alma humana.

O que pretendeu superar criticamente foi o simplismo e o exagero de explicações redutoras, nomeadamente o «pansexualismo» da psicanálise de Freud, bem como o conjunto das teorias erotogénicas, nas quais o fenómeno religioso surge «reduzido» ao fenómeno sexual, e onde o amor, que funda a religião, surge identificado com o amor sexual, a despeito do elogio que, noutros domínios, tece à investigação de Freud no âmbito da psicologia.

Não o movem neste texto intuitos apologéticos, mas sim a objectividade do psicólogo, consciente da complexidade da vida anímica, que por isso mesmo não enjeita, à partida, a possibilidade de na fenomenologia mística se poderem distinguir elementos de sexualidade, embora inconsciente, o que nem por isso obriga a pôr em causa a moralidade inflexível do místico.

As teorias erotogénicas, para Sílvio Lima, tendem a encarar o amor místico como um desvio, resultado de um recalcamento de energias sexuais acumuladas pelos rigores ascéticos, as quais explodem a dado instante, brusca e paroxisticamente, interpretando o transe ou agonia extática como um orgasmo violento, assumindo-se então o amor místico como o substituto do amor humano.

Por seu turno, as teorias opostas, que entendem o simbolismo místico, ou seja, que encaram a utilização da linguagem amorosa pelos místicos, como radicando numa simples analogia de expressão, resultado da pobreza da linguagem humana, merece igualmente a sua crítica, pois uma coisa é o meramente formal ou o literário, outra é o «conteúdo orgânico dessas metáforas, isto é, o qualitativo daquilo que o místico infunde dentro delas, e, por conseguinte, as reacções psicofísicas que as metáforas povocam na sua sensibilidade» (p. 42). Quer dizer: abre-se através dessas metáforas a possibilidade de o fiel materializar o sagrado, de a emoção materializar e objectivar o símbolo, dando lugar a alucinações voluptuosas, assentes em reflexos sexuais-genitais.

Todavia, a atitude do cientista e do psicólogo é a de não elaborar juízos de generalidade e de efeito redutor, pois, tal como fizera no caso das teorias erotogénicas, também neste caso Sílvio Lima impõe a necessidade de analisar caso a caso: se o simbolismo místico é, em certos indíviduos, mero artifício literário, noutros pode provocar íntima vivência sexual, traduzindo-a inconscientemente.

A mesma cautela lhe merecem as explicações psicanalíticas: é certo que trouxeram luzes importantes ao esclarecimento destas questões, nomeadamente ao afirmarem a existência de um psico-sexualismo polimorfo infantil, mas já a interpretação do culto da Virgem Mãe e do Menino Jesus à luz de um pan-sexualismo lhe surge exagerada, pois a des-sexualização do panteão cristão, expressa em Maria, José e no Menino «explica-se por razões de ordem psicológica, moral, histórica e

sociológica». Vejamos apenas o exemplo do culto do Menino Jesus e da Virgem Mãe, bem como a posição de Sílvio Lima em face das explicações da psicanálise: 1 — é correcta a doutrina que interpreta o rito cultual do menino como processo compensatório ou complementar do amor materno (ou paterno) pelo filho, sendo esse mecanismo psicofisiológico geral e vulgar; 2 — não é correcta a teoria psicanalítica que vê nesse culto um recuo do instinto sexual no devoto, sujeito ao complexo de infantilidade mística; 3 — as visões alucinatórias dos místicos em torno dos seios de Maria, que tantas vezes descrevem a sucção lactacional, mais não são do que o refúgio no «ninho» ou no seio materno, cabendo depois ao delírio e à fantasia imaginativa a finalização do quadro, querendo com isto dizer que pode haver aí erotismo religioso, mas não necessariamente, como quer a psicanálise.

A conclusão a retirar é a de que o amor místico não é sexual por essência, embora possa provocar reacções a esse nível. Assim sendo, as teorias que reduzem o misticismo à sexualidade ou a um seu desvio incorrem num conjunto de erros: confusão do sensual com o sexual; ignorância da unidade da vida humana («toda a emoção forte, repercutindo-se no indivíduo, pode abalar raízes diversas sem relação psicológica com a emoção despertadora do abalo» (p. 395)); ignorância ou indistinção das diferentes variedades de amor de que a natureza humana se mostra capaz, supondo que o amor é uma força una e homogénea, apenas variando ou se diferenciando de acordo com o objecto sobre que incide.

Para o professor de Coimbra, o amor não é homogéneo, sendo no entanto sempre possível «que dentro de cada variedade qualitativa de amor se opere a infiltração parasitária de outros amores» (p. 396) gerando-se simbioses afectivas e interferências multímodas.

Ora, neste ponto, mesmo tomando como base de análise o caso de Loyola, muito enfatizado pela psicanálise, pergunta Sílvio Lima: a religião foi uma mera superstrutura derivada do recalcamento do sexual após o desastre de Pamplona, ou o recalque sexual permitiu a expansão de uma religiosidade já existente, mas até ali mascarada ou contrariada pela guerra e pelo amor mundano? A resposta não se faz esperar: é perfeitamente possível que o recalque favoreça e permita o desabrochar «de aptidões e aspirações constitucionais, portanto que pré-existiam paralelamente ao sexual» (p. 399).

A escolha não é assim entre o primitivismo sexual e o ascetismo, devendo enveredar-se antes pelo reconhecimento de espécies multímodas de amor, complexificadas pela vida anímica dos indivíduos, o que reclama uma análise criteriosa «caso a caso», mas partindo de um quadro teórico que alerte para um princípio essencial: «O sexual e o religioso não se conexionam entre si na relação causa e efeito, podendo embora coexistir, o que não impede que o sexual se assuma, em certos casos, como causa ocasional do religioso.»

Todavia, se há diferentes variedades de amor que importa não confundir, qual a variedade de amor que melhor define a experiência religiosa dos grandes místicos? Neste caso, o idealismo de Sílvio Lima, acima expresso nas citadas quatro cartas, desponta para invocar a filosofia do amor de Platão, bem como as suas ramificações em Camões e Leão Hebreu. A distinção feita por Platão, no *Banquete*, entre a Afrodite demótica e a Afrodite celeste ou urânia tem aqui pleno cabimento, pelo apelo ao amor que arrebata o amante do empírico ao inteligível, do transitório ao eterno, realizando o homem o trânsito ascencional na grande escala dos seres.

Na erótica platoniana, Sílvio Lima destaca o momento em que o amante se liberta da fixação passional a um corpo singular, para se elevar a um amor mais precioso: o amor das almas, e deste ao amor da beleza espiritual, para se assumir como «dádiva», e «par de asas que rapta o homem das sombras empíricas da caverna» (p. 408), dando-lhe aquele anseio heróico de imortalidade que lateja em todo o verdadeiro idealista, como acima o definiu: a autonomia moral, a invencibilidade e a imortalidade do espírito, a distinção entre o espírito e a matéria.

É pois este amor platónico, a Venus Urânia, que identifica com a caridade cristã e com a essência do amor místico, que purifica e imortaliza o homem, como nos versos de Camões que com destaque cita: «Este amor, que vos tenho limpo e puro/ De pensamento vil nunca tocado.»

OBRAS:

Ensaio sobre a Ética de Guyau nas Suas Relações com a Crise Moral Contemporânea, Coimbra, 1927.

O Problema da Recognição — Estudo Psicológico Teórico-Experimental, Coimbra, 1928.

Notas críticas ao livro do Sr. Cardeal Gonçalves Cerejeira «A Igreja e o Pensamento Contemporâneo», Coimbra, 1930.

O Amor Místico. Noção e Valor da Experiência Religiosa, Coimbra, 1935.

Quatro Cartas sobre o Idealismo, Lisboa, 1936.

Ensaio sobre o Desporto, Lisboa, 1937.

Desporto Jogo e Arte, Porto, 1938.

Desportismo Profissional (Desporto, Trabalho e Profissão), Lisboa, 1939.

Serão Luxos a Ciência e a Arte?, Coimbra, 1940.

«O determinismo, o acaso e a previsão em história», in *Biblos*, 19 (1943), 2.ª edição, 1958.

Ensaio sobre a Essência do Ensaio, Coimbra, 1944, 2.ª 1964.

«Reflexões sobre a consciência saudosa», in *Revista Filosófica*, 5 (1955).

«A psicologia em Portugal», in *Biblos*, 25 (1949).

«Normal, anormal e patológico», in *Biblos*, 22 (1956).

«Cérebros electrónicos e cérebros humanos», in *Revista Filosófica*, 2 (1952).

Capítulo Oito

Da filosofia da cultura em Manuel Antunes

Maria Ivone de Ornellas de Andrade

Manuel Antunes SJ é uma personalidade marcante da cultura portuguesa da segunda metade do século XX. Filiada na história das ideias, a obra do polígrafo é fecunda para a filosofia, a pedagogia, a história da cultura clássica, a história da cultura portuguesa, a teoria e crítica literárias e para a política nacional (e internacional). Estas grandes áreas constituem as coordenadas maiores do pensador que, na atitude aberta de ensaísta, se debruça sobre a cultura da contemporaneidade enquanto cultura problemática e *topos* privilegiado de interrogação. Obra cuja intencionalidade englobante se inscreve no âmbito de uma fenomenologia da cultura.

1. O pensador

Compreendemos melhor o pensamento de Manuel Antunes à luz da forte influência da Antiguidade Clássica. Desde cedo, dedica grande atenção ao estudo do universo cultural greco-latino (1) e os conceitos maiores desse universo estão presentes na sua mundivisão: *logos, mythos, ethos, charis, ratio* e *existentia* são recorrentes no seu discurso. Da herança grega colhe-se ainda a impressão de lhe ter ficado o gosto pela antropologia não redutora, que encontra a maior significação no legado socrático, i. e., um *macro-cosmos* correlacionado com um *micro-cosmos*, onde a justiça aparece simultaneamente como unificadora e moderadora.

(1) Recordamos *Estudos de Cultura Clássica*, assim era denominada a «sebenta» da cadeira de História da Cultura Clássica, ministrada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Como era seu desejo, estes *Estudos* foram divididos em duas obras: *Teoria da Cultura* (já publicada pelas Edições Colibri, em 1999) e *Estudos de Cultura Clássica*, no prelo da mesma editora.

Ontólogo, como se define ([1]), soube aliar à herança mencionada, nomeadamente platónica e neoplatónica (Plotino), o tomismo e o pensamento contemporâneo, presente no idealismo alemão, nas correntes cristãs e em Heidegger. Do classicismo latino-cristão perdurou um pensamento ético sobre um pensamento teorético, ainda a esperança («Humanismo e Esperança Cristã», in *Do Espírito e do Tempo*) e a fé na Transcendência. Estas heranças modelaram o pensamento filosófico, amadurecido no paciente diálogo com múltiplos saberes (religião, história, ética, estética, ciência, política, economia, antropologia, sociologia, psicologia, linguística, psicanálise), resultando a universalidade, característica da sua palavra, do conhecimento aprofundado das civilizações grega, romana e cristã. O sentido da *koi-nê* acaba por se revelar no estilo dialogal de uma *forma mentis*.

A vocação de Manuel Antunes pela análise da realidade é possivelmente responsável pela escolha do ensaio como modo de veicular ideias. Talvez o *quid* do ensaio resida na teorização do problemático. Na verdade, uma permanente tendência para teorizar é mais do que evidente, tanto nos livros de ensaios filosóficos, como nos restantes (*Teoria da Cultura* é disso exemplo). Mas não se destina o ensaio como género, desde Montaigne, a *pensar filosoficamente*?

De matriz metafísica e religiosa, a escrita do pensador, ao conjugar dois métodos, «o fenomenológico e o dialéctico» («Da crítica literária», in *Legómena*), pratica uma convergência interdisciplinar, persegue um sentido e um valor de modo a reencontrar a unidade do homem e do saber.

Os ensaios filosóficos, exemplo de uma práxis de síntese, encontram-se reunidos em *Do Espírito e do Tempo, ao Encontro da Palavra* e *Occasionalia* (maioritariamente de literatura), *Grandes Contemporâneos* e de algum modo *Teoria da Cultura*. Analisam percursos ideativos — movimentos —, meditam sobre temas literários, religiosos, estéticos e políticos, e reflectem, necessariamente, sobre doutrinas e autores. Estes, oriundos de universos distantes e distintos, contemplam personalidades como Séneca, Pascal, Hume, Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Ortega y Gasset, Jaspers, Heidegger, Marcuse, Sartre, Russell, Merleau-Ponty, Foucault e distribuem-se pelo espaço que vai da Antiguidade até ao último Wittgenstein.

É de 1957 «Tomismo e marxismo: Confronto de dois humanismos» (*Do Espírito e do Tempo*), título que, desconhecido o conteúdo, soa a provocação. O ensaio deu brado pela novidade. Quem não conhecia o pensamento de Marx, passa a conhecê-lo

([1]) «[...] na verdade a ontologia foi a área filosófica sobre a qual mais profundamente meditei. A ontologia é uma disciplina que continua básica: o homem é um ser ontológico e por isso não pode deixar de se pensar como tal». Cf. entrevista por nós conduzida no *JL*, n.º 113, 1984. Doravante apenas E. *JL*.

nas suas linhas mais gerais. O texto, porém, serve à glorificação do pensamento — do «realismo» — de S. Tomás, oposto ao «realismo» de Marx. Mas não se pense que a proposta marxista sai linearmente apoucada. Não. Embora o marxismo continue ainda a ser um «pesadelo», também representa uma *heresia necessária*. E explicita: «Pela justiça social que traímos, pela caridade que reduzimos às "boas obras" [...], pela teologia da história que deixámos de apresentar [...], pela filosofia do trabalho que não desenvolvemos, ele falou.» E, assumida a culpa na figura da anáfora, conclui: «A nós compete recolher esse grito porque antes de ser dele foi nosso.»

Sem ter protagonizado qualquer polémica sobre a existência de filosofias nacionais, Manuel Antunes é invariavelmente chamado a depor quando se debate o tema. A reflexão levada a cabo em «Haverá filosofias nacionais?» (*Do Espírito e do Tempo*) faz-se, num primeiro momento, pela negativa. Perguntando-se o que *não é filosofia*, acaba por não encontrar fundamento para a sua existência, acrescentando que a história parece igualmente não ter demonstrado o contrário. E, apresentados os argumentos, observa: «Sim: as filosofias têm uma pátria. Porém esta é, muito mais que um espaço geográfico, um espaço espiritual.»

Porque o pensador Manuel Antunes se disse devedor do pensamento de Heidegger — «alguém a quem muito devemos porque o seu espírito e o seu convívio espiritual nos marcaram» —, embora brevemente, importa debruçarmo-nos sobre o denso ensaio «Heidegger Renovador da Filosofia» (*Occasionalia*), escrito por ocasião da morte do autor de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), título que ocupa o centro da sua atenção. Sabemos que a leitura do filósofo se fazia a partir do original e «desde longa data». De 1969 é «Heidegger e a sua influência» (*Grandes Contemporâneos*).

A maior preocupação dos últimos vinte anos de Heidegger tinha residido na interrogação fundamental do Ser (*Sein*) e da linguagem (*Sprache*). Com efeito, se na carta dirigida a Jean Beaufret — *Carta sobre o Humanismo* (1947) — aparece como tema, em *Sein und Zeit* e nos textos sobre poética (*Hölderlin e a Essência da Poesia* é exemplar) Ser e linguagem protagonizam o seu pensamento. «"A linguagem é a casa do Ser", que significa isto na perspectiva ontoteológica heideggeriana?» Manuel Antunes, que coloca um *antes* e um *depois* de Heidegger, guia-nos por esta forma de pensar inovadora e «arqueológica» («verdadeiro Schliemann») na procura da génese do Ser.

Fiel ao *noein* (na acepção de inteligir), Heidegger observa altivamente o pensamento científico e respectivas linguagens. A ciência é eminentemente teorética, tem por objecto os entes, não o Ser. E para Heidegger pensar é tão-só a realização da revelação do Ser. Pensar é um «actuar» que inaugura o Ser, realiza a essência do homem. E Manuel Antunes assinala como Heidegger nos alerta para a linguagem dos poetas, lugar-onde a unidade do pensamento e da linguagem se dá, i. e., onde o Ser se manifesta.

Na senda nietzschiana, o filósofo pensa o período pré-socrático como «a grande época do pensamento» grego. Então, uma língua sintáxico-semântica supercaracterizada *dizia* o *logos*. Só os gregos *disseram* palavras próximas da sua origem. Compreende-se, pois, que somente os poetas e os pensadores — os essenciais — sejam nomeados como «guardas» da linguagem. Nesta busca do fundamental do Ser, aquém e além do facto de ser, «emerge toda a significação de Heidegger e o seu contributo para a renovação da filosofia e, principalmente, para o modo de filosofar.»

A afirmação do pensador de que «a nossa melhor filosofia se encontra na poesia» [1] emana igualmente desta lógica de pensar, revê-se nesta genealogia. Do mesmo modo a constatação de estar a hegemonizar-se uma filosofia genitivo-objectiva, oriunda *da* área da ciência.

A cultura é uma espécie de álgebra que utiliza termos complexos. Em *Teoria da Cultura* estão exemplarmente tratados conceitos, métodos, teorias interpretativas e explicativas da nossa actualidade e da Antiguidade. Os temas distribuem-se por: conceitos fundamentais, cultura e civilização, mito, logos, mística, clássico e contemplam até a teoria dos conjuntos. Esta teoria da cultura, como escreve o seu prefaciador, Luís Machado de Abreu, «organiza-se metodologicamente em torno de três objectivos dominantes: conceptualizar, classificar, sistematizar. Com tal chave propõe-se abrir o escrínio das culturas helénica e latina, habilitando com ferramentas imprescindíveis a curiosidade inexperiente de quem aspira a informar-se meticulosamente acerca dos meandros da cultura clássica [...]».

A maneira de fazer e de fazer compreender cultura de Manuel Antunes deve ser ainda analisada à luz de uma filosofia entendida como articulação/charneira dos saberes, depois de ter sido sua matriz. Ela obedece a um desiderato: «interpretar o homem na e pela história», tentar «praticar um diálogo com a cultura» (E. *JL*). Caracteriza-a igualmente um modo de viver a História — «enquanto historicidade, facticidade e memorialidade» —, levando a cabo uma meditação transversal ao tempo.

Conquanto Manuel Antunes tenha trabalhado o método fenomenológico e dialéctico na sua obra, neste percurso ideativo intui-se também a presença de L. Goldmann, com o seu estruturalismo genético, e respiram-se as influências de W. Dilthey e de B. Croce. Epistemologia e hermenêutica convivem de modo a permitir um aprofundamento das abordagens conceptuais.

---

[1] O ensaísta adianta quais as razões responsáveis por esta situação: «factores históricos que modelaram a nossa mentalidade, prolongada demissão de um destino europeu, a nossa posição geográfica e o facto de sermos um povo onde a acção sobreleva a contemplação, para já não falar no lirismo que nos caracteriza». Cf. E. *JL*.

Atingimos em compreensão o fundamento de um estilo essencialmente dialógico quando se entende a sua filosofia como drama da condição humana e hermenêutica da existência, procura de verdade, produção de sentido, princípio de libertação e dignificação, exercido num «horizonte de universalidade e transcendência» («Para uma estética personalista», in *Graal*). Ainda: diálogo com o *outro*: «para além das diferenças [...], importa criar espaços de entendimento mútuo [...], em que a razão que procura e a razão que responde possam encontrar-se» («António Sérgio», in *Occasionalia*). Diálogo sempre em estado de realização com as variadas manifestações do espírito porque o «amor da inteligência» impõe a «simpatia em compreender». Não deveria o filósofo contemporâneo servir de mediador? Para Manuel Antunes, esta deveria ser a sua principal função (*vide* «Apresentação», in *Indicadores de Civilização*).

A actividade de pensador sofreu a invasão de outras tarefas, deixando-lhe pouco tempo para obras de maior fôlego. A par do trabalho pastoral, acumulava um pesado magistério na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com centenas de alunos («Permanentemente devorado, há mais de dois anos», «Nota Prévia», in *Ao Encontro da Palavra*) e inúmeros compromissos e actividades [1].

Mais tarde a doença em vez da reforma, pensada em ordem à realização de adiados projectos, viria obstar à concretização de um *corpus* filosófico, a que o pensador estaria naturalmente destinado. Ficaram como hipóteses de trabalho títulos provisórios como *A Filosofia e Suas Funções, Hoje*, de que se ocupou, de modo intermitente, entre 1980-1983 [2], interrompido, devido ao estado de saúde, ou títulos definitivos como *Plotino, Mística e Metafísica*, tema a que, ironicamente, atribuía o epíteto de tese, a sua tese.

Pelo facto de frequentemente, e por razões de tempo e de espaço, o verbo resultar elíptico, o estilo não retira força à exposição, invariavelmente muito densa.

[1] Colaborações em enciclopédias: *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* (com mais de duas centenas de entradas. Foi um dos directores nas secções de História da Cultura e de História das Civilizações Grega e Romana); *Focus: Enciclopédia Internacional* e *Polis: Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*. Revistas: *Brotéria* (director a partir de 1964 até 1982, em anos difíceis de colaboração, o jesuíta multiplica-se em mais de uma centena de pseudónimos e por dez anos é presença hegemónica na rubrica de crítica política internacional); *Ponto de Encontro*; *Távola Redonda*; *Graal*; *Revista da Faculdade de Letras* da Universidade de Lisboa; *Revista Portuguesa de Filosofia*; *Euphrosyne*; *Ciência*; *Viragem: intercâmbio e debate de problemas universitários*; *Nação e Defesa*. Presta colaboração em publicações avulsas, em volumes colectivos (*Estrada Larga*) e jornais; escreve prefácios e posfácios; representa Portugal em vários colóquios e simpósios internacionais (*v. g.* Colóquio Internacional de Revistas de Cultura Geral — Paris, 1959); profere conferências; participa em mesas-redondas; sem esquecer as estadas como investigador no estrangeiro.

[2] *Vide* Maria Ivone de Ornellas de Andrade, «Padre Manuel Antunes SJ: testemunho de um projecto interrompido», in *Brotéria*, n.º 141, Lisboa, 1995.

Mas sempre de clareza cartesiana. O discurso avança, por associação antitética, superando-se, até à organização da síntese e remete para um metadiscurso. Através da filosofia, assistimos à recuperação do discurso retórico, no sentido isocrático, e hoje, no sentido de Perelmann.

Apesar da aparente descontinuidade discursiva (1), as largas dezenas de textos, sínteses admiravelmente conseguidas, compiladas em volumes, revelam bem o carácter das suas inquietações e como a *vis* da sua escrita realiza uma ontologia da linguagem.

A vocação de absoluto, unida ao *esprit de finesse,* a ideia de que a filosofia é um *opus* final a operar sobre relações, correlações e mediações, articulando a percepção dialéctica da realidade, conduzem-no, na senda de Kant, também a inquirir: o que posso conhecer, o que devo fazer, o que posso esperar, em suma, o que é o homem? Quatro questões a que dedicou a vida. Este interrogar o mundo redundou num modo de interrogar-se a si próprio.

2. O pedagogo (2)

As preocupações do pedagogo, de algum modo convergentes com as do seu desaparecido amigo António Sérgio, estão bem patentes em *Educação e Sociedade.* Para o nosso Autor «a educação é *o problema*». E, embora o seja para a humanidade em geral, assume-se particularmente como um problema nacional, pois nela se «joga» o «destino» do país («Educação e sociedade industrial»). Citando o célebre *About Education* do inglês C. Joad e os três objectivos da educação, passa ao largo do primeiro e do segundo — educação que devia preparar os jovens a desempenhar o seu papel cívico em democracia —, mas reflecte sobre o terceiro, que aponta para o desenvolvimento de «todas as faculdades», no intento de realizar a felicidade. Não nos parece inocente a explicitação dos três pontos e a referência à democracia (estamos em 1967). De resto, sobre o último, e retomando a alusão à democracia, aduz que, mesmo numa sociedade democrática moderna, a inter-relação dos objectivos elencados revelariam variáveis a considerar. E socorre-se de M. Blondel para assegurar que, em virtude da inevitável selecção, o homem nunca realiza *todas* as suas capacidades.

Em 1970, a celebração do 25.º Ano Mundial da Educação pela UNESCO serviria de mote a Manuel Antunes-pedagogo para lembrar os princípios ciceronianos

(1) «[...] escrita que, parecendo fragmentária, tem uma unidade de fundo — a adesão ao essencial do homem». Cf. E. *JL.*

(2) Para uma maior integração temática, *vide* a Quinta parte, capítulo Dois, deste volume e deste tomo.

da educação romana: *grauitas, pietas* e *simplicitas*, cuja essência e até modernidade poderiam ser integralmente reactualizadas numa sociedade evoluída («Os três "imortais" princípios da educação»).

Encontramos a razão de ser deste desígnio quando noutro título — «Da educação como poder numa época de crise» — nos deparamos com a certeza de que só pela conjugação do passado e do presente se alicerça o futuro. Assim, além dos saberes fornecidos pela instrução com fins obviamente utilitaristas, importaria incluir no processo pedagógico o ensino dos valores, a fim da educação representar aprofundamento e integração ante a «proliferação do real».

A segunda parte do volume é dedicada a problemas da actualidade universitária nacional, reflexão importante para quem for um estudioso ou apenas curioso deste universo, tanto mais que a análise parte de um académico interessado na situação portuguesa.

A Educação para Manuel Antunes é como a Medicina: uma arte e uma ciência. Dada a omnipresença dos meios de comunicação — a chamada escola paralela —, o professor deveria optar antes por ser um colaborador-orientador, até porque a participação constitui a lei-chave da educação. Para este leitor de Ortega y Gasset (*Misión de la Universidad*), na Educação como na aula, o aluno devia ocupar o centro, e, mais do que para ensinar, a aula existia para se aprender. Nesta matéria, Manuel Antunes gostava de citar Vitorino de Magalhães Godinho: «Em vez de aulas, sessões de trabalho informais.» Para educar o mundo actual, observava ainda, havia necessidade de uma língua franca curricular, à escala nacional e internacional, como fora o latim.

Na obra pedagógica de Manuel Antunes, a Educação surge sempre como libertação para a liberdade, libertação em função de um implícito compromisso histórico, posto só o exercício do ensino livre assegurar a liberdade e a defesa ontológica, estética, ética e política de cada um. À Educação caberia ainda obstar à nacionalização dos espíritos e defender o código das liberdades fundamentais, i. e., os princípios da liberdade, da igualdade e da dignidade do homen. De todos os homens, escreveria o pensador.

No permanente anseio de restaurar o sentido da globalidade, de matriz grega, o seu pensamento deixa entrever que, ao produzir-se uma determinada atitude espiritual a culminar o processo da alquimia pedagógica, dar-se-ia a passagem do eu singular ao eu da Humanidade.

Parece-nos pertinente deixar um breve apontamento do que constituiu a sua desapercebida e derradeira lição na Faculdade de Letras, por representar simultaneamente um testemunho do pensador e do pedagogo.

O microfone ampliava a voz enfraquecida (a doença instalava-se) e o Professor enunciou o tema. Tratava-se de ontologia e a lição consistia em formular

os princípios, os *archai*, desde Parménides até os nossos dias. Do filósofo de Élea fê-los passar pelas duas grandes filosofias helénicas — por Platão e Aristóteles —, pela síntese escolástica de S. Tomás, pelo inovador Descartes, celebrou a última revolução em Kant, logo seguido de Fichte e Schelling, sem esquecer o importante contributo de Hegel, assim como os inteligentes malabarismos filológicos de Heidegger, até à filosofia analítica, com a sua preocupação formalizante. A tarefa resumia-se tão-só a dividir os princípios ontológicos, ônticos e ontológicos, à maneira hedeggeriana, e a viajar na sua companhia vinte e cinco séculos.

Compreende-se que o espaço do seu magistério não estimulasse ou pudesse prestar-se à reprodução psitacídea do *magister dixit*. Maieuta raro, marcaria gerações pela excelência do ensino que, à maneira inaciana, teve o cunho de um exercício espiritual aplicado.

3. O pensamento crítico

Ao Encontro da Palavra e *Legómena* são obras de crítico, resultam da compilação cronológica de textos, intermitentemente publicados entre a década de 40 — somente a contar com «A poesia modernista de "Orpheu" a "Altitude"» — e os anos 80. O Autor explica a etimologia do último título e acrescenta: «*Legómena* recolhe em si o objectivo e o subjectivo, ou seja, coisas ditas, por outros ou pelo próprio, num diálogo hermenêutico e interpessoal.»

A maioria dos títulos da primeira parte ocupa-se de dois temas polémicos: «Da crítica literária» e «da literatura como ideologia». Detenhamo-nos no primeiro. Reflectindo uma polémica que atingiu o seu acme na segunda metade do século XIX e, com maior ou menor intensidade, ainda se fazia sentir, o pensador aborda a questão do estatuto da crítica. Logo no primeiro texto, observa: «Embora desprezada, por uns como género secundário, e mantida por outros em suspeição como obstáculo à autonomia do criador», críticos e autores estão inelutavelmente destinados a se completarem através do diálogo. Diálogo «entre um "eu" que se dirige a um "tu"», ambos ligados pelo primado de uma comum humanidade. E isto porque o crítico tem por missão «ensinar a ler», traçar a compreensão do sentido, dar a conhecer a qualidade de uma obra, através da «pergunta pela Palavra». Pergunta a um tempo «discriminadora e integradora», alheia sempre às flutuações da moda. Exactamente por se pedir ao crítico que «tudo recomece desde a raiz», e por haver neste «recomeçar constitutivo uma nova doação do sentido».

Todavia, se o acerto da crítica «depende» do «homem que se é», igualmente depende da metodologia que se adopta. A sua, resulta da conjugação de dois métodos: «o fenomenológico e o dialéctico», o primeiro, por razões de rigor de

sentido, o segundo, por necessidade de apreender a temporalidade como horizonte histórico no fenómeno literário. Só deste modo, e embora a intuição dê um apreciável contributo, o método permite uma leitura rigorosa, substituindo ocasionais intuições pela reflexão, preservando o objecto de estudo de interferências secundárias.

Apostado na dupla «função realizante» da crítica: espaço de recriação e de mediação entre a obra e o leitor, o discurso crítico de Manuel Antunes aparece como racionalidade fundadora de comunicação e de interpretação. Pela disponibilidade hermenêutica, o discurso crítico inaugura ou amplia o sentido e o horizonte do texto abre-se ao horizonte do mundo.

O segundo tema remete-nos para outra grande polémica que gira em torno da sociedade de massas e da cultura industrializada. Utilizando um discurso sociológico-crítico, propõe-se analisar as infinitas implicações do fenómeno, dividindo logo à partida os seus primeiros teorizadores. Marcuse e McLuhan representavam os pólos desse confronto.

Deparamo-nos, em «Literatura de hoje, ideologia vital», com esta afirmação: «Ideologia encarnada, a literatura foi-o, mais ou menos, sempre.» Sabemo-lo. Mas o que nos distingue das outras épocas é a situação de ruptura. Separa-nos um sismo caracterizado pela nova ordem, surgida com a sociedade industrial. O pensamento crítico de Manuel Antunes adere em larga medida aos teóricos pessimistas. As sociedades industriais, de mentalidade quase unilateralmente científica e tecnológica, estão longe de merecer simpatia a um «discípulo» de Heidegger. Este humanista, habituado a passar a ponte da racionalidade situada entre as margens do mito e do conceito, tem dificuldade em aceitar um mundo de *palavras órfãs*. «O dizer, o dizer lúdico e gratuito, criava o espaço em que o mundo se tornava habitável e ofertava o dom do homem ao outro do homem sem retribuição.»

Manuel Antunes, o pensador e o crítico, aproxima pela paralela aporia o destino da filosofia e o destino da literatura, ela também, até hoje, veículo das humanidades. «Quando a publicidade vende, na TV, lado a lado, o último mata-moscas e aquilo que se deve ler», alguma coisa corre mal. Ao ser assim «estandardizado» e «massificado», o homem da civilização actual realiza dois dos seus instintos: o de imitação e o de diferenciação. Contra tudo isto, temos de reagir, escolhendo os interlocutores antes de sermos escolhidos. E com alguma ansiedade questiona: «Poder-se-á falar com propriedade, da morte, sem remissão da literatura às mãos [...] desses algozes [...] poderes estabelecidos das ideologias, das tecnocracias [...] dos outros meios da comunicação social?» E, no calor da indignação, alerta para o risco do escritor estar destinado a ser o parente pobre dos «agiotas da comunicação».

Ao longo destes textos ouvimo-lo dialogar com Ortega y Gasset, Heidegger, Reismann, Adorno, Marcuse e outros. Neles lemos a repulsa à massificação cultural, um vigoroso não à unidimensionalidade, ao homem-massa, à multidão solitária; lemos neles uma total rejeição em identificar a entropia com a história humana.

4. Da crítica literária

Ao Encontro da Palavra e *Legómena* reportam-se a três gerações: celebradas, célebres e a celebrar. Uma geografia datada, às vezes espontânea na sua circunstancialidade (e só neste sentido impressionista), debruça-se sobre autores já consagrados como Ferreira de Castro, Aquilino Ribeiro e Teixeira de Pascoaes, Vitorino Nemésio, José Régio e Miguel Torga até à geração seguinte, com Jorge de Sena, Sophia de Mello Andresen, Agustina Bessa-Luís, J. Gomes Ferreira, Carlos de Oliveira, sem falar do fenómeno Pessoa, e ainda outros, novos na época, mais tarde reconhecidos.

Da geração de «Orpheu», o crítico passa para a geração da «Presença», caracterizando o seu ideário e apresentando os presencistas mais significativos. Porém, se, de algum modo, a «Presença» continua o ideário dos primeiros, uma nova geração opõe-se ao psicologismo dos alcunhados «poetas do umbigo». Outros princípios estéticos arvoram o «social», de perspectiva marxista, como matéria poetável. O confronto das escolas não se fez esperar e inicia-se uma polémica — mais uma — que o jovem crítico não hesita em chamar de quase nova questão coimbrã. O movimento neo-realista acabava de fazer a sua entrada na história literária portuguesa.

Além do presencismo ou segundo modernismo e do neo-realismo, Manuel Antunes ainda aborda outras sensibilidades estéticas: eclectismo, surrealismo, neoclassicismo e concretismo. Três gerações que ora convergem ou tangenciam, ora se fundem ou cruzam, convivendo ou seguindo-se no tempo. Poetas, romancistas e dramaturgos sucedem-se, retomando ou oferecendo alternativas, no afã de conferir «à sensação, à ideia e aos sentimentos um sentido», agindo também «como intermediários entre o universal da imagem do mundo dominante na época, ou em vasto sector da época, e o particular da visão de cada artista».

Sempre hipotecado ao tempo, quando não era possível uma análise pormenorizada, dava a público uma breve notícia em jeito de apresentação da obra. *Ao Encontro da Palavra* e *Legómena*, compilação de quarenta anos de trabalho crítico, acabam por oferecer ao leitor uma panorâmica do que em Portugal foi escrito nos domínios da poesia, romance, teatro e crítica, constituindo, por isso, uma espécie de memorial. A par da obra individual, também a publicação colectiva

— as revistas — mereceu a sua atenção. Anunciadoras de novas escolas estéticas, de tendências e de sensibilidades, as revistas, quase sempre de vida efémera, representam verdadeiros barómetros da vida literária de um país.

A sua crítica ocupa-se também de grandes brasileiros: Murilo Mendes, Cecília Meireles, Jorge de Lima, José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Erico Veríssimo, Jorge Amado; e de obras estrangeiras, maioritariamente de autores cristãos: Claudel, Bernanos, Unamuno, Green, T. S. Eliot e Albert Béguin.

A literatura, ordem da expressão, não é objecto de ensino, mas através da crítica pode ser conhecida. Dada a sua função valorativa é, em muito, responsável pelo que acontece no presente e pela tradição cultural. A popularidade de Shakespeare, Goethe ou Pessoa algo deve à crítica. Crítica que hoje goza de estatuto de disciplina do saber.

Sempre inesgotável, a literatura é, em cada grande obra, a própria personificação do mito da bela adormecida, pronta a despertar a cada novo encontro. A prática hermenêutica de Manuel Antunes demonstra como o significado de qualquer texto muda com a evolução da consciência humana. Mostra como um livro é uma obra em aberto, cujo sentido por completar, é algo que se está dando, sempre dando, à espera de quem lhe celebre um novo sentido.

5. O pensamento político

A referida vocação para a realidade leva o ensaísta a desdobrar-se em analista político. Por vezes em politólogo. Postura com cultores na actualidade (o caso de Eduardo Lourenço é paradigmático). Obras como *Indicadores de Civilização, Derivas da História Contemporânea* e *Repensar Portugal* são disso exemplo.

Comecemos por *Indicadores de Civilização: o Pensamento e o Reino*, colectânea de ensaios escritos ao longo de oito anos, publicada em 1972. Como nos informa o Autor na «Apresentação», um duplo objectivo norteou os textos: «reflectir e provocar a reflexão». Fiquemo-nos por «Da direcção de consciência pública, hoje», dada a grande actualidade do tema. Ciente de que vivemos uma mudança civilizacional, questiona sobre a figura directora da consciência colectiva, a chamada opinião pública. Na verdade, *quem* se arvora, hoje, em seu director? Momento caracterizado pela deriva histórica, entre aquilo que já foi e aquilo que ainda não é, a direcção da consciência pública torna-se mais necessária do que nunca, porém, segundo o analista, é recusada por todos os quadrantes. Por todos os *ismos*.

Na procura do perfil justo para tal tarefa, pronuncia-se por alguém que vi-se «uma certa idealidade para o concreto da história e da condição humana».

Ao seguir o itinerário de directores de consciência, desde a Antiguidade até aos nossos dias, vemos alinhar-se personalidades como o sábio grego (*sophos*), os áugures e os pontífices romanos, apóstolos e evangelistas no advento do cristianismo e, já este implantado, bispos e papas, para, no seu ocaso, no patamar dos tempos modernos, reconhecer o humanista renascentista (um Erasmo), a dar lugar ao filósofo até se chegar a Oitocentos, cuja orientação cede lugar a outras figuras: poetas, escritores, jornalistas, cientistas. E hoje? São todos estes, mais cineastas, publicitários, operadores da TV, sociólogos. E novidade — «o número», a sondagem. A seu lado, surge o cientista. Sobretudo a partir de Einstein. E na exclamação interrogante «Quem haveria de dizer que o cientista [...]» esconde-se um sentimento de perplexidade mal disfarçado relativamente a tal protagonismo.

Grandes Derivas da História Contemporânea, outro conjunto de ensaios redigidos ao longo de dez anos, sob pseudónimo, a fim de «fugir a complicações», versa sobre política internacional. «Obra de analista e de moralista», como o próprio Autor define na «Nota Final», ocupa-se maioritariamente do marxismo e seus avatares, de tendências culturais dominantes, ideologias e políticas dominantes e reflectem sobre «factos, representações, teorias». Caracterizados como um pouco mais do que crónica e um pouco menos do que história, limitam-se a explicar, a fazer compreender e a reflectir sobre o *logos* e a *praxis*, conceitos apresentados em subtítulo e considerados como essência da política.

Assim, um tema como «A situação do marxismo» contempla socialismo, comunismo, sovietismo, bolchevismo, maoísmo, ideologias reclamadas do materilismo de Marx, e inquire pelo «marxismo ortodoxo». Questão de monta para a época, tanto mais que o comunismo «governava» em onze estados e manipulava «a existência de cerca de um terço da Humanidade», sem esquecer os oitenta partidos comunistas implantados no mundo.

Estes textos interessam sobremaneira aos estudiosos políticos, pois oferecem um diagrama de recepção política de alguém bem informado, necessariamente condicionado pela própria visão do mundo, e cuja falta de perspectiva histórica torna ainda a judicação mais penetrante.

Outro título a visitar — «Europa: da comunidade económica à comunidade política» (1972). Questões pertinentes: seria desejável e também possível a construção da «Nação europeia»? Dado o assentimento à primeira, passa a enumerar as dificuldades da segunda: «antagonismos nacionalistas e comunistas, tradicionalistas e masoquistas». Os nacionalistas veriam a soberania nacional ameaçada; os comunistas veriam a sua revolução adiada; os tradicionalistas reagiriam reticentemente contra o desenho de uma confederação e mais ainda contra uma federação; e os masoquistas prefeririam continuar satélites dos EUA ou da URSS porque,

persuadidos da incapacidade para levar adiante tal projecto, temeriam que a Europa viesse a incorrer em crimes idênticos aos cometidos aquando da aventura transcontinental.

Na mira da sua análise coloca a reacção dos EUA e da URSS. Aqueles desencadeariam hostilidades económicas, e a URSS, denominada Terceira Roma («um império, uma empresa, uma igreja»), naturalmente também se oporia, mas adianta: conhecer amigos e inimigos é de grande utilidade.

A terminar, propõe um plano faseado: da comunidade económica passar-se-ia à monetária; desta à comunidade política externa e, de seguida, à da defesa; da comunidade da defesa à comunidade judiciária, e, finalmente, da comunidade judiciária «a uma autêntica comunidade política com Supergoverno próprio e uma Superassembleia legislativa própria». Plano que, para ter êxito, sublinha o adepto do federalismo europeu, exigiria uma actuação lenta e faseada.

«A religião e a Nação», de 1976, é um tema pertinente pela análise desenvolvida em torno das relações do Estado e da Igreja, em Portugal. Feito o historial de modo breve mas incisivo, da sua significação desde a fundação da nacionalidade, o ensaísta considera que, em momentos de transformação política, a crispação entre as duas instâncias resultou sempre em *questão religiosa*. Manifestou-se no consulado de Pombal, no liberalismo e na implantação da I República. A Igreja parecia sempre conluiada com o do deposto *statu quo*. Novidade — o 25 de Abril não fez jus a tal tradição. Pode-se interpretar a circunstância pela gravidade e premência de questões graves relativamente à descolonização, à economia e à situação política, no entanto, no parecer do pensador político, parece não só ter havido boa vontade mútua, como a presença de uma nascente mentalidade, herdada do espírito do concílio Vaticano II. Sensatamente, contornou-se o escolho, sendo evitada «a politização da religião» ou «a sacralização da política».

Manuel Antunes começa a escrever os ensaios que resultaram em *Repensar Portugal* entre quinze a vinte dias depois do 25 de Abril. Para as pessoas que faziam política ou observavam os acontecimentos, afigurava-se de maior preocupação o rumo que a revolução podia tomar. Face à multiplicidade de partidos, questionava-se sobre o projecto político a implantar no país.

O seu *projecto-esperança* aposta na implantação da democracia. Democracia que, por um lado, é o único sistema civilizado que domestica o fenómeno político e, por outro, aquele que, ínsito ao próprio conceito, contém o elemento ético e preconiza uma axiologia e uma *praxis* tendentes à reformulação contínua da sociedade. Aposta na democracia política, social, impondo-se uma pedagogia política a passar pela democracia cultural. Democracia acompanhada de uma revolução moral, em que a justiça se aliasse à solidariedade, à honestidade assim

como à liberdade, a fim de realizar o *bem comum* e de minorar as assimetrias, os dualismos injustos e tradicionais. E, porque não se é naturalmente democrático, importaria atribuir um destacado papel à crítica, pois só esta se poderia opor à «crítica das armas».

Se a descolonização lhe merece adjectivos duros como *irresponsável* e *criminosa*, já a integração do país na Europa, após séculos de ausência, surge como o necessário reencontro do país com o seu «destino europeu». Não seria a Europa o «único continente da universalidade» a rimar com a universalidade do povo luso? Assim, na sequência desta ideia, apela para uma renascença — não reforma —, visando a formação de uma «verdadeira comunidade lusíada.»

Na persecução deste projecto e na mira de o pacto social democrático sair vencedor, quatro imperativos são apontados: desburocratizar, desideologizar, desclientelizar e descentralizar. Esforço a exigir a interiozação dos valores da democracia.

Discreto mas profundo agitador de ideias, crítico de dogmatismos e de *ismos* em geral, os ensaios de Manuel Antunes, como escreve em *Ao Encontro da Palavra*, apenas têm um fito: o do Autor servir de pedagogo, no sentido etimológico, i. e., «conduzir o leitor à "escola". À escola que são os poetas, os romancistas [...], os problemas sentidos na sua acuidade. Depois retirar-se. Nada mais». Personalidade mais espiritual do que intelectual, o pensador declina ainda a vocação religiosa e tudo converge para aquela atitude socrática de praticar a filosofia como um estilo de vida. A sua obra inscreve-se bem na definição hegeliana de filosofia (*Lições de História da Filosofia*) como plena consciência espiritual de uma época.

OBRAS:

Do Espírito e do Tempo, Lisboa, Ática, 1960.
Ao Encontro da Palavra (I), Lisboa, Liv. Morais Editora, 1960.
Indicadores de Civilização, Lisboa, Editorial Verbo, 1972.
Grandes Derivas da História Contemporânea, Lisboa, Brotéria, 1973.
Educação e Sociedade, Lisboa, Sampedro, 1973.
Grandes Contemporâneos, Lisboa, Editorial Verbo, 1973.
Repensar Portugal, Lisboa, Multinova, 1979.
«Occasionalia». Homens e Ideias de Ontem e de Hoje, Lisboa, Multinova, 1980; *Legómena. Textos de Teoria e Crítica Literária*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.
Teoria da Cultura. Coordenação, revisão e notas de Maria Ivone de Ornellas de Andrade, Lisboa, Edições Colibri, 1999.

BIBLIOGRAFIA:

«Pessoas, Coisas & Factos. "Curriculum" académico e científico do Padre Manuel Antunes, Director da revista *Brotéria* e natural da vila da Sertã», in *Estudos de Castelo Branco. Revista de História e Cultura*, n.º 23, 1967.

Fátima Bonifácio, «Os Portugueses como problema», in *DN*, 1-4-1980.

Eugénio Lisboa, «Manuel Antunes: *Occasionalia — Homens e Ideias de Ontem e de Hoje*, Multinova, Lisboa/1980», in *Colóquio Letras*, Lisboa, n.º 68, 1982; «Manuel Antunes: *Legómena*, Col. Temas Portugueses, Lisboa, IN-CM/1987», in *Colóquio-Letras*, n.º 107, Lisboa, 1989.

Manuel de Lucena, entrevista, «O Diálogo entre a Fé e a Época Contemporânea», in *A Tarde*, n.º 17, 1982.

Maria Ivone de Ornellas de Andrade, «Manuel Antunes: um Mestre e um Amigo», seguida de uma entrevista, in *JL*, n.º 113, 1984; «Manuel Antunes um Universo a Estudar», in *ICALP*, n.º 1, 1985; «Manuel Antunes e o texto do Outro — (Re)lendo *Legómena*», in *Brotéria*, vol. 125, n.º 2-3, Lisboa, 1987; «Padre Manuel Antunes SJ — Testemunho de um Projecto Interrompido», in *Brotéria*, vol. 141, n.º 6, 1995; Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Padre Manuel Antunes: A Liturgia da Palavra e da Cultura», in *Communio*, Março-Abril, Lisboa, 1984.

António Leite e João Maia, *Padre Manuel Antunes SJ*, sep. da *Brotéria*, Lisboa, 1985.

A. L. de Sousa Franco, «Homem de Saber e de Fé»; J. David Pinto Correia, «Manuel Antunes, um dos Mestres da minha geração...»; Maria Lúcia Garcia Marques, «P. Manuel Antunes, uma evocação mais...», in *ICALP*, n.º 1, 1985.

António da Silva SJ, «*In Memoriam*: Manuel Antunes SJ (1918-1985)», in *Revista da Faculdade de Letras*, n.º 3, Lisboa, 1985.

Salette Tavares, Luís F. Lindley Cintra, Maria de Lourdes A. Ferraz, P. João Maia SJ e António Reis, «Homenagem ao Padre Manuel Antunes», in *Reflexão Cristã*, n.º 45, Lisboa, 1985.

João Maia SJ, «A Descalcez Filosófica», in *Filosofia*, n.º 1, Lisboa, 1985.

«Manuel Antunes, intelectual e homem de fé», in *A Tarde*, n.º 678, Lisboa, 1985.

Manuel Patrício, «Notas sobre o pensamento pedagógico de Manuel Antunes», in *Brotéria*, vol. 121, n.º 4, Lisboa, 1985.

F. Patrício, «A Antropologia de Manuel Antunes», in *Brotéria*, vol. 121, n.º 6, Lisboa, 1985.

Maria de Lourdes Belchior, «Um perfil e um testemunho», in *Semanário*, Lisboa, 26-1-85.

Orlando Ribeiro, «Manuel Antunes: uma vida do espírito», in *DN*, 31-1-85.

Alçada Baptista, «Obra do Padre Manuel Antunes evocada na Casa da Sertã: Um Construtor do diálogo», in *DN*, n.º 25, 1991.

A. M. F. [António Mega Ferreira], Padre Manuel Antunes: «Do Homem ao Outro do Homem»», in *Oceanos*, n.º 12, Lisboa, 1992.

Eduardo Lourenço, «Entre o Céu e a Terra: uma Pastoral da Inteligência», prefácio de *Ensaios Filosóficos*, a publicar brevemente pelas Edições Colibri.

Sexta parte

Lógica, conhecimento, filosofia da ciência

Capítulo Um

O ponto de partida da filosofia no pensamento de Miranda Barbosa

Alexandre Fradique Morujão

A edição das *Obras Filosóficas* do saudoso professor Arnaldo de Miranda Barbosa, aparecida por ocasião do octogésimo aniversário do seu nascimento em publicação esmerada da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, reúne, ao lado de duas dissertações filosóficas importantes, alguns dispersos e inéditos, tornando acessível ao estudioso um conjunto de trabalhos de significado relevante, entre os quais avulta *A Essência do Conhecimento,* tese de doutoramento aparecida no ano de 1945, uma das obras portuguesas de maior originalidade especulativa da nossa época. O presente estudo visa analisar o tema do ponto de partida da filosofia no pensamento de Miranda Barbosa.

Para Miranda Barbosa, a filosofia envolve dois aspectos: é explicação e visão interpretativa do mundo e com esta base orienta normativamente a acção. Supõe, por conseguinte, a totalidade do saber, seja de ordem teórica ou de ordem prática, seja ainda o saber natural ou sobrenatural. Caracterizar-se-á, por conseguinte, pelo progresso seguido na sua fundamentação. «Por isso é que uma proposição pode constituir um simples conhecimento empírico, um conhecimento científico ou um conhecimento filosófico, conforme a fundamentação que pressupõe» (A. Miranda Barbosa, *Obras Filosóficas,* p. 391.) ([1])

De crença nos dados da experiência sensível passa-se para o conhecimento científico na medida em que se integra num sistema geral de explicações racionais que lhe outorga um fundamento que a experiência, por si só, não lhe dava.

E quando uma certeza se integra num sistema geral de fundamentação do saber passa então a constituir um conhecimento filosófico (p. 392). Este é, pois, sempre um conhecimento integrado num sistema filosófico (p. 392). Não se confunde com uma sistematização didáctica de tarefas filosóficas. O *Curso de Filosofia*

([1]) Como as referências de página dizem respeito apenas a *Obras Filosóficas* de Miranda Barbosa, abreviá-las-emos, de futuro, para o número de página entre parêntesis.

Positiva de Comte possui uma sistematização didáctica, mas não atinge, do ponto de vista dialéctico da filosofia, a estrutura de um sistema (p. 391). Ora a sistematização filosófica, a construção sistemática da filosofia pode apresentar-se fragmentada, dispersa, como no caso de Agostinho, por tratados teológicos, diálogos filosóficos, sermões e cartas, mas revela uma filosofia de construção sistemática bem definida (p. 392).

A investigação filosófica, para Miranda Barbosa, deve iniciar-se com uma distinção de grande alcance: a distinção entre *método* e *processo* filosóficos. A filosofia tem, pois, que possuir um método e este consiste na ordem da temática filosófica. Ora tanto a filosofia como a ciência constituem-se em sistema e o ideal de todos os sistemas, sejam filosóficos ou científicos, é «a unidade, a coerência e o poder de explicação» (p. 394). No entanto, o sistema científico diferencia-se do filosófico. Se o primeiro consiste no conjunto de conhecimentos logicamente encadeados, o filosófico tem sobretudo como objecto a ordem de os encadear e o processo de os discutir (p. 394). Daqui a conclusão de que o sistema filosófico se caracteriza pela ordem dos problemas.

Foi com Descartes que se levantou o problema filosófico do método, exprimindo no particular a relação da filosofia com as ciências, traduzida na imagem da filosofia como árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco a física e os ramos as outras ciências reduzidas às três principais: a medicina, a mecânica e a moral.

Miranda Barbosa detém-se num ponto que já Descartes e, nos nossos dias, Husserl puseram em destaque, a saber, que na construção sistemática da filosofia se deve constituir uma ordem tal, em que se parta de um mínimo de pressupostos para atingir um máximo de fundamentações. Para que seja sempre um encadeamento de problemas tem que constituir um sistema. E para isso tem que *pressupor* uma ordem de problemática, ou seja, um *método.*

Todas estas considerações esbarram com uma dificuldade: como se poderá transitar de um domínio filosófico para outro sem que, primeiramente, se esgote toda a problemática do primeiro? Como passar de um sistema, por hipótese, a *gnosiologia,* para o plano da *ontologia* sem esgotar previamente o plano inicial? Terá o pensador de criar tudo por si, sem utilizar nada do que anteriormente foi investigado por outros, uma vez tratar-se de uma fundamentação integral? (P. 396.) Não seria esta atitude a de negar todo o progresso em filosofia? Temos, no entanto, de admitir que, se o sistema filosófico está aberto ao progresso e, portanto, a aperfeiçoamento, é forçoso que possa haver progresso em outros domínios, antes de se esgotarem os domínios anteriores, e ainda que um pensador possa investigar filosofias feitas antes de ele. Não se articularão por justaposição de resultados (pp. 415 a 417), mas sim por integração superadora de posições anteriores e de indeterminações ainda existentes nas investigações nelas apresentadas. Assim, por exemplo, a

incorporação no sistema de Kant, de resultados de uma ontologia medieval, permitiria que esses resultados fossem interpretados no sentido realista, idealista e transcendental.

O método referir-se-á apenas à ordem de construção da Filosofia (pp. 582 e 583) e deve partir de um mínimo de pressupostos para atingir um máximo de fundamentações (pp. 394 a 583). É ainda único e irreversível (pp. 423-424).

Qual será a função dos chamados *métodos* ou *processos?* São processos de investigação aplicáveis a vários domínios da cultura, inclusive à construção da filosofia (pp. 582-583). Não se descobriram simultaneamente. Os efectivos progressos da filosofia assentam na sucessiva descoberta dos diferentes processos metódicos de investigação. A História da Filosofia mostra-nos na génese, evolução e feição particular de cada sistema vários processos filosóficos que podemos dividir em três grandes classes: processos analíticos, dianoéticos e dialécticos (p. 401). O método único em filosofia leva a conjugar variados processos de investigação. A discriminação dos planos metódicos — lógico, gnosiológico, axiológico e ético — é obra desses processos. E considerando historicamente o desenvolvimento do pensamento ocidental e particularmente o percurso da filosofia contemporânea, «verificamos que os sistemas com frequência elegem um dos vários processos de investigação filosófica como forma privilegiada de construção metódica da Filosofia» (p. 401).

No ensaio *Unidade e pluralidade nos processos metódicos da filosofia,* lição inaugural do Curso de Férias em Angola e Moçambique, em 1961, Miranda Barbosa acrescenta que essa exclusividade chega ao ponto de confundir um desses processos com o método filosófico. «É o caso do chamado método fenomenológico, que em si mesmo é apenas um processo de análise transcendental, ou o caso da filosofia kantiana que não é mais do que um processo de análise transcendental arvorado em método de filosofia e, por vezes, esse método arvorado em sistema de Filosofia transcendental.» (P. 401.)

Um sistema de filosofia consiste, essencialmente, na ordem de fundamentação e para Miranda Barbosa (*Filosofia e Método,* p. 395) se a filosofia há-de assumir uma atitude puramente racional, o valor de um sistema filosófico é ainda garantido pelo seu poder de *explicação* e pela sua *coerência:* não deve possuir contradições internas e deve dar resposta aos problemas suscitados pela experiência ou pela vida. Mas a *unidade,* a *coerência* e o poder de *explicação* são atributos de todos os sistemas, tanto os científicos como os filosóficos. O que caracteriza o sistema filosófico, como já afirmámos, é não apenas um conjunto de conhecimentos logicamente encadeados, mas a ordem de os encadear e o processo de os discutir. Essa ordem dos problemas que, partindo de um mínimo de pressupostos, atinge, numa unidade coerente, um máximo de explicações, é que determina a ordenação sistemática da filosofia. Este método representa uma ordem lógica de análise e funda-

mentação, não traduz uma ordem pedagógica de transmissão, nem psicológica de aprendizado (pp. 393-394).

Em Santo Agostinho já se entrevê o problema do método, mas só com a revolução cartesiana, em plena modernidade, surgiu, com o problema da *ordem* metódica, o problema do *mínimo.*

Para o professor Miranda Barbosa, a ontologia representa o núcleo da investigação filosófica e a ética a finalidade da filosofia. Aceita, pois, a ordem tradicional da filosofia perene, ao arrepio da inversão operada pelo criticismo kantiano (p. 396). Mas tanto a revolução cartesiana, com o seu idealismo metódico, como a kantiana, com o seu idealismo transcendental, «exigem uma investigação gnosiológica dos próprios resultados ontológicos, pois não foi em vão que Descartes entreteceu na raiz metafísica do saber alguns problemas do conhecimento» (p. 395).

Há, pois, necessidade de definir uma ordem e de a encarar inicialmente como uma perspectiva gnosiológica, o que vai originar o problema do ponto de partida. É ponto assente para Miranda Barbosa que a atitude inicial da filosofia só pode ser a de dúvida metódica, pois todo o processo filosófico é o trânsito de uma dúvida metódica inicial para um dogmatismo terminal, mas enquanto não se demonstra, partindo da dúvida, não se alcança essa fundamentação no domínio da filosofia (p. 395). E no seio da dúvida encontra-se uma certeza indubitável, o *cogito* ou *eu penso,* postulado único da investigação dialéctica, pois eu pensar é condição *a priori* de eu fazer qualquer investigação. Estamos pois em face, não do *cogito ergo sum* cartesiano, que apresenta grandes dificuldades metódicas, mas do imediato domínio do pensamento que se poderá sistematizar independentemente de pressupostos gnosiológicos e ontológicos. Não só representa uma verdade apodíctica, mas também «um *mínimo* de que me é dado partir» (p. 334). Mesmo que não houvesse mundo nem qualquer realidade e o conhecer se reduzisse ao pensar, sempre seria válida a análise dos pensamentos (pp. 395-396). Miranda Barbosa quer resolver um problema gnosiológico que é fundamental, a saber, o da essência do conhecimento. A imanência dos pensamentos está implicitamente aceite. O que se investiga é se a transcendência dos objectos se reduz ou não à imanência dos pensamentos. Se, na solução idealista, tanto eu como os outros, tanto os objectos como o pensar alheio, tudo se reduzirá à imanência dos meus pensamentos e, neste caso, quer a minha existência, quer a existência do mundo seriam apenas transcendentais (pp. 334-335), no caso cartesiano, o *cogito ergo sum* é uma proposição afirmativa em que há um salto do plano lógico para o plano ôntico ou real «e nessa transposição imediata reside um dos fundamentais vícios do cartesianismo» (p. 335). Descartes é em certas esferas classificado de idealista mas, se o seu ponto de partida é o pensamento, o real é a conclusão ou o ponto de chegada (p. 335). Melhor seria considerá-lo um idealista metódico e um realista sistemático. Esse realismo

desenvolve-se metodicamente desde a formulação do *cogito* até à demonstração da existência de Deus, pois, demonstrada a existência do Ser perfeito, está *imediatamente* provada a existência do mundo (pois se afastaram todas as razões da dúvida) e implicitamente assente a existência de uma esfera objectiva (p. 335). Em rigor «poderia até dizer-se que o idealismo metódico se mantém na formulação do *cogito*, passando imediatamente a realismo com a formulação do *sum*» (p. 335). É, contudo, inadmissível o *cogito ergo sum;* levanta uma grave dificuldade. Não pode separar-se em dois momentos, pois é uma intuição (se não for, traz aporias ao sistema). Assim, o idealismo metódico de Descartes será, quando muito, de intenção, pois o momento inicial é já uma afirmação de realismo. As proposições fundamentais do sistema metafísico estão encadeadas da seguinte forma: *cogito ergo sum; ergo Deus est; ergo res sunt.*

Descartes, ao indagar do problema essencial do conhecimento, que em última análise consiste em indagar da realidade ou transcendência dos objectos intencionais dos pensamentos, foi pôr em dúvida a legalidade do pensar, com a dúvida hiperbólica da hipótese do «génio maligno», vindo a descrer da própria razão, e é hipótese que para Miranda Barbosa é totalmente despicienda para investigar sobre a existência ou inexistência do mundo objectivo: efectivamente, o génio maligno existe ou não existe; se existe, a sua própria existência só prova a realidade de uma esfera objectiva transcendente aos pensamentos; se não existe, não nos pode enganar. Logo, a hipótese do «malin génie» só pode ser invocada no caso da solução do problema essencial do conhecimento ser a idealista e não a realista, como admitiu Descartes, e nele essa hipótese só se justifica por razões de ordem psicológica.

O caminho cartesiano para demonstrar a existência do mundo a partir do *cogito ergo sum (eu penso, logo existo)* conduz à incongruência de o afirmar *(cogito ergo sum)* e continuar a duvidar se existe uma esfera objectiva. A expressão *cogito ergo sum* não é tomada no sentido transcendental, pois essa atitude só muito mais tarde foi assumida; o *sum* é uma determinação ôntica da «existência» e, portanto, determinação relacional.

Nas *Meditações sobre a Filosofia Primeira* vai Descartes lançar a dúvida sobre a existência do mundo, reduzindo todas as camadas noéticas à imanência do pensamento. Apenas eu existo (*sum*); e se eu existo, o *sum* precederá o *cogito* (onticamente), mas logicamente *sei* que existo porque penso. O vício cartesiano consiste em aceitar o *sum* e duvidar *res sunt.* Ora a existência do eu pode apresentar-se como auto-relação e hetero-relação; gnosiologicamente, a auto-relação desdobrará o eu em sujeito e objecto do pensamento. Se duvidarmos de uma esfera objectiva, a auto-relação determinará um *solipsismo* realista ou transcendental, mas a «existência» do eu, independente de qualquer relação, só poderá admitir-se no sentido de

«subsistência» ou «substancialidade». Por isso Descartes conclui que o *cogito ergo sum* implica uma *res cogitans*. A «existência» do eu como hetero-relação implicaria a existência do mundo ou de Deus, ou pelo menos uma esfera inter-subjectiva. Tanto no primeiro caso como no segundo, o eu aparece intencionalmente objectivado.

Estamos a mover-nos no quadro da analítica dos pensamentos em que a existência dos objectos é reduzida a uma objectividade transcendental. A pura análise do ideado (ou do objecto formal) nunca permite provar a existência dos entes; só a referência do conceito ao objecto é que poderia assegurar essa prova. Mas como essa referência é intencional, não dá garantia de transcendência real à esfera subjectiva. Assim, o problema da «existência» do eu, gnosiologicamente, é um caso particular do problema da existência real dos objectos e toda a afirmação do realismo inicial ou metódico é já a aceitação de um *máximo* de pressupostos na discussão do problema da essência do conhecimento. Logo, só o *eu penso* é o princípio dialecticamente legítimo donde se deve partir na construção de uma filosofia. A analítica dos pensamentos limita-se a descrevê-los e, quando muito, a sistematizá-los. À lógica, pois, basta manter-se no domínio puro dos pensamentos, numa posição teórica, mas pré-teorética, isto é, descritiva, não explicativa, sendo-lhe indiferentes os problemas do conhecimento (essência, origem, explicação, formas e limites), embora todos eles se possam resolver pela análise do pensamento. A analítica pode considerar-se um empirismo idealista, inicial e metódico, livre de pressupostos, disciplina propedêutica a qualquer investigação gnosiológica, disciplina filosófica fundamental.

Na posição transcendental distingue Miranda Barbosa o método e o resultado. Quanto ao primeiro, «como processo analítico de tudo o que seja ideado ou fenoménico é atitude natural e primária» (p. 339) e assim processo acessível na análise lógica dos pensamentos e «como disciplina analítica e descritiva apenas refere o que é dado à consciência como sendo o facto (τὸ διότι) no domínio dos pensamentos» (p. 340). Mas quando a filosofia estabelece a distinção entre o que aparece (τὰ φαινόμενα) e o que é (τὸ ὄν), a posição transcendental, longe de constituir uma atitude metódica legítima, revela-se solução viciosa, transformando-se em sistema explicativo «sem previamente se ter resolvido o problema que essa distinção envolve» (p. 340). A intencionalidade é transcendental apenas em sentido kantiano, mas «a posição aristotélico-escolástica (e em particular a posição tomista), que, inspirada em Agostinho e nas interpretações árabes do Filósofo, desenvolveu e aprofundou os sentidos lógicos e metafísicos da *intentio*, sendo metodicamente viciosa, sobretudo no que respeita à analítica dos pensamentos, poderá ser exacta como resultado dentro de um sistema em que a existência real do mundo objectivo tenha sido demonstrada» (p. 340).

Ora o problema essencial do conhecimento vai indagar *o que é* o conhecimento, ou seja, se o conhecimento é ou não é o que o fenómeno parece intencionalmente ser, isto é, se relativamente ao pensamento o objecto ocupa a posição de transcendental, transcendente ou imanente. A tese transcendental do pensamento não pode considerar-se solução, «é já um mínimo lógico fornecido pelo fenómeno cognitivo» (p. 341), que vai levantar a dúvida da imanência e da transcendência do objecto. Dizer que o objecto é transcendental significa suspender o juízo sobre a sua transcendência e no plano gnosiológico pretende-se afastar essa indeterminação lógica, concluindo-se que o objecto é *imanente* ou *transcendente*, isto é, *existe* ou *não existe*. A existência ou inexistência, o *real* ou o *ideal* apresentam-se como reuniões disjuntivas que não admitem meio termo. Daí Miranda Barbosa concluir, «mesmo que razões não houvesse para decidir se os objectos existem ou não, se os entes se reduzem ou não aos ideados, só o *idealismo* ou o *realismo* se apresentariam como "soluções" possíveis para o problema essencial do conhecimento» (p. 341). Por si só a analítica dos pensamentos não pode resolver o problema da essência do conhecimento, pois reduz a existência dos objectos a uma objectividade transcendental e esta não pode constituir solução para esta questão, pois vem a reduzir-se, pela própria formulação da incógnita, a idealidade imanente ou realidade transcendente (pp. 340-341) e, por conseguinte, a solução deste problema só poderá obter-se por meio de uma solução dialéctica exercida em função de duas hipóteses antinómicas — idealismo ou realismo — sobre os dados fornecidos pela análise dos pensamentos (p. 348).

A investigação lógica é exclusivamente descritiva e, assim, teórica e pré-teorética; incide sobre a esfera dos pensamentos, em que o sujeito supõe apreender intencionalmente as notas características do objecto; satisfaz a exigência do seu ponto de partida ser um mínimo filosófico, pois só admite o postulado «eu penso» que não é abalado por nenhuma dúvida. Contudo, reduz a existência dos objectos a uma objectividade transcendental e por isso, para solucionar o problema, tem que assentar sobre o realismo, uma das hipóteses a verificar. O método a seguir não poderá consistir num simples trabalho analítico «mas numa investigação *dialéctica* operada em função da explicabilidade e da coerência de cada uma das hipóteses antinómicas — idealismo ou realismo — e (a fim de manter-se o mínimo lógico garantido pelo *postulado «eu penso»*) exercida sobre os resultados transcendentais da analítica dos pensamentos» (p. 348).

OBRAS:

Arnaldo de Miranda Barbosa, *Obras Filosóficas*, Lisboa, IN-CM, 1996.

BIBLIOGRAFIA:

Alexandre Fradique Morujão, Prefácio a *Obras Filosóficas*, de Arnaldo Miranda Barbosa, Lisboa, 1996.

António José de Brito, «Em torno de uma obra de Miranda Barbosa. Realismo e Idealismo», *ibid.*, pp. 71-88.

Eduardo Abranches de Soveral, «Algumas notas sobre a génese do pensamento de Miranda Barbosa. Da Lógica Pura à Analítica Transcendental», em *Introdução ao Pensamento Filosófico de A. Miranda Barbosa*, Lisboa, 1997, pp. 37-52.

— «Sobre a essência do conhecimento. Comentários às posições filosóficas de Miranda Barbosa», *ibid.*, pp. 53-70.

Francisco da Gama Caeiro, «Miranda Barbosa e a Filosofia em Portugal», *ibid.*, pp. 103-118.

José Esteves Pereira, «Descartes no pensamento de Miranda Barbosa», *ibid.*, pp. 89-102.

Capítulo Dois

O lugar do conhecimento na concepção de filosofia de Vieira de Almeida

Jose Barata-Moura

Introdução

O tema que me proponho abordar neste capítulo enuncia-se: o lugar do conhecimento na concepção de filosofia de Vieira de Almeida.

É um *tema* que envolve, no fundo, um *problema*: sendo, para Vieira de Almeida, a filosofia constitutivamente *actividade crítica* — e não teor coisificado —, como pode o *conhecimento* ocupar aí um «lugar»?

Do mesmo passo que avoca o problema, convoca igualmente o tema uma *via resolutiva*: o conhecimento é, para Vieira de Almeida, estruturalmente *relacionalidade*; e, como tal, reúne tanto a dimensão tensional de uma *demanda* sempre retomada quanto aquele patamar de *positividade* requerido para que o próprio exercício filosófico da *análise* se possa desenvolver.

Este itinerário pensante é delineado e percorrido por Vieira de Almeida no marco de uma dissolução (idealista) da materialidade no elemento mental de um pensar originário; de um empenhamento cívico responsável que atende à coerência cultural da acção; de uma liberdade de espírito lúcida e vivaz que reafirma a cada passo a independência da postura racional.

A nossa exposição irá organizar-se, em conformidade, em torno dos seguintes eixos articulantes:

I. Qual a concepção de filosofia de Vieira de Almeida?
II. Em que supostos ontológicos assenta?
III. Que entende por conhecimento?

Se o desenvolvimento for claro e a concatenação pertinente, resultará no final esclarecido o lugar que o conhecimento ocupa na concepção de filosofia de Vieira de Almeida, bem como alguns dos fundamentos que sustentam essa posição.

1. A concepção de filosofia

1.1. A definição abstracta de filosofia

Vieira de Almeida tem uma definição de filosofia que vai repetindo em diferentes trabalhos.

Tal como estabelece originalmente na dissertação de concurso à Faculdade de Letras para o grupo de História, em 1915: «Filosophia é a ciência do valor, método, limite, e génese do conhecimento, para uma integração, cada vez mais perfeita, do conhecer em o ser.» [1]

Assinale-se, desde o logo, o *carácter nuclear* que as «relações entre o ser» e o «conhecer» assumem em todo este entendimento da destinação filosófica. Nelas é feito consistir «o problema da filosofia» (*IN*, p. 131), para elas remete centralmente a «finalidade geral da Filosofia» (*IFM*, p. 323).

A «integração» que o enunciado definitório refere visa uma «unificação» e «coordenação» de «realidade cognoscível» e «organização do conhecimento» (*EH*, p. 29) que, mediante a constituição de uma determinada totalidade que não é «soma» mas «aquisição intelectual» (*RH*, p. 30) conduza a um efectivo saber.

E, assim, «toda a ciência é uma equação, que pretendemos integrar» (*EH*, p. 32), num sentido em que, mais do que a pulsão organicista, assoma a experiência matemática.

Esta «integração» decide-se num constitutivo horizonte de *perfectibilidade*: «o progresso científico é representado por uma «integração» sucessiva» (*EH*, pp. 5-6). Supõe uma prioridade dinâmica do pensar e envolve um constante recomeçar na senda de equilíbrios cognitivos sempre reequacionáveis: «à peine croit-on avoir découvert cette intégration, que le tout s'évanouit dans une connaissance, et l'effort est à recommencer» (*OIOR*, p. 17).

Trata-se, por conseguinte, de um processo que, esforçando-se por rastear «o fio da lógica» (*IN*, p. 93), cure, nesta definição da filosofia, de «pôr em relevo a importância da atitude intelectual» (*IFM*, p. 318) e de prosseguir sem desfalecimentos uma exigência mental ínsita: «O objectivo filosófico expresso ou implícito foi sempre organizar os conhecimentos para uma visão do mundo e da vida capaz de satisfazer as exigências intelectuais e as necessidades do espírito.» (*IN*, p. 87.)

---

[1] Vieira de Almeida, *A Equação da História* (doravante: *EH*), Lisboa, Livraria Ventura Abrantes, 1915, p. 39.

Vejam-se igualmente do autor: «Estudos de Filosofia I. Uma questão lógica: A impensabilidade da negativa» (doravante: *IN*), *Arquivos da Universidade de Lisboa*, Lisboa, VIII (1922), p. 87; «Opuscula Philosophica. I: Introdução à Filosofia Medieval» (doravante: *IFM*), *Arquivo da Universidade de Lisboa*, Lisboa, XI (1926), p. 318 e «Opuscula philosophica. III: Ordo idearum... ordo rerum» (doravante: *OIOR*), *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, IV (1937), p. 17.

1.2. De «corpus» substantivado a adjectivação de atitude

De «substantiva» a filosofia devém essencialmente «adjectiva» ([1]).

À acumulação de corpos doutrinais sobrepõe-se — ou antepõe-se — o exercício indagante estrénuo. À filosofia constituída como objecto disponível de uma apropriação desejada, substitui-se *o modo filosófico* de proceder nas díspares inquirições mentais: «a filosofia é uma perspectiva e não um campo, posição mental e não doutrina feita, directriz e não conteúdo» (*IF*, p. 200).

É por isso que «filosofia não tem plural» ([2]) — envolvida como se encontra na unidade radical da sua destinação de *atitude*.

Mas é por isso que originariamente a filosofia escapa, e tem de continuar a escapar, ao encantamento petrificante da coisificação: «nem *a Ciência*, nem a Filosofia podem ser cousificadas» (*IF*, p. 203).

O filósofo aparece-nos, assim, ligado não tanto à determinação do teor das questões, mas sobremaneira ao modo de as encarar e resolver: «O que caracteriza os problemas filosóficos é principalmente a forma de solução, expressão concreta da sua natureza.» (*IN*, p. 88.)

É neste contexto que «o instrumento de solução dos problemas é sempre o pensamento puro e que a experiência se constitui apenas como «um apoio indirecto» (*IN*, p. 88).

A reflexividade constitutiva da filosofia ([3]) leva, por conseguinte, a que seja «à teoria do conhecimento que por derradeiro vêm convergir as especulações filosóficas» (*IF*, p. 201), uma vez que, por um lado, «a actividade intelectual pura» se não circunscreve ou esgota em manifestações científicas determinadas (apesar de toda a sua legitimidade), e que, por outro lado, a questão do conhecer como tal sempre acaba por transparecer em todas as modalidades particularizadas de conhecimento tendencialmente definidas pelos seus conteúdos (cf. *IF*, pp. 201--202).

([1]) «A filosofia adjectiva-se a certas formas do conhecer e a sua substantivação constitui erro maior do que nas ciências especiais, que, pelo menos praticamente, podem ser tratadas como substantivas», Vieira de Almeida, *Introdução à Filosofia* (doravante: *IF*), Coimbra, Arménio Amado, 1961[2], p. 19.

([2]) «Assim como "barca" não é feminino de "barco" e "cabeço" não é masculino de "cabeça", apesar do parentesco de origem, "filosofias" não é plural de "filosofia"», Vieira de Almeida, *Pontos de Referência* (doravante: *PR*), Lisboa, Arcádia, 1961, p. 30.

([3]) Como na terminologia de *A impensabilidade da negativa* se afirmava: «a verdade scientifica é uma relação do real com a inteligência; a verdade filosófica uma relação de essa relação com a inteligência, ou uma relação da intelligencia sobre um real que ela procura restituir quanto possível ao seu estado de pre-elaboração» (*IN*, p. 88).

1.3. Destinação problematizante do espírito filosófico

À «filosofia», como domínio objectivável e objectivado, há assim que antepor e preferir o «filosófico». Trata-se de uma perspectiva com importantes implicações de natureza teórica, metodológica e pedagógica.

O horizonte primeiro e o ponto de partida do filosofar não podem, por conseguinte, reconduzir-se nem ao «sistemático» — «o sistemático não é preliminar, a não ser na forma de catecismo, absolutamente inaceitável, por incompatível com a filosofia» (*IF*, 13) — nem ao «histórico». Como Vieira de Almeida muito bem recorda num dos opúsculos: «pode a história do pensamento ser o cemitério das ideias» (*IFMN*, p. 324).

Palavras que fazem, e *nos* fazem, pensar.

Da mesma sorte que o repúdio do sistematismo não se estende a uma desqualificação da «sistemicidade» ou da coerência do pensar em geral, também o alerta contra um «historicismo» cilindrante não estigmatiza toda e qualquer historicidade, designadamente, a dos «problemas vivos» que são «os grandes problemas da filosofia» (*IF*, p. 20).

Isto é, deverá partir-se, segundo Vieira de Almeida, não tanto «da história para a filosofia, mas, ao invés, da filosofia para a história; o que significa dever a escolha [das temáticas a abordar] fazer-se de preferência não pela incontestável pressão múltipla e um pouco confusa do passado, mas pela aspiração do presente» (*IF*, p. 20) ([1]).

Emerge, vigorosa, a *destinação problematizante* como encarnação e programa do espírito filosófico.

O elemento próprio do filosofar, aquele onde se encontram reunidas as condições que lhe possibilitam e estimulam a vida, é o *problema*.

Um sistema é só ele próprio tal quando instala no seu núcleo gerador um problema ([2]). O próprio responder filosófico mais não faz, muitas vezes, do que in-

([1]) Para Vieira de Almeida importa efectivamente sobremaneira o «fio lógico» das ideias e dos problemas (que possuem decerto um determinado contexto histórico de génese e elaboração) e não tanto a sua ressonância histórica, facticamente comprovável:

«A "história das ideias", filosoficamente considerada, nada tem a ver com a sua influência, que constitui pelo contrário, um dos mais interessantes, senão o mais interessante problema histórico.» (*IN*, p. 93.)

Daí quer a conversão da «história da filosofia» em «uma série de problemas e de tentativas para a sua solução» (*IFM*, p. 319) quer o reconhecimento da impossibilidade de «estabelecer a congruência da evolução histórica e da evolução lógica» (cf. Vieira de Almeida, *Lógica Elementar* — doravante: *LE* —, Coimbra, Arménio Amado, 1961[2], p. 5).

([2]) «Ce qui forme un système, ce n'est pas essentiellement le réseau des idées plus larges qu'il développe, mais le point capital ou les points capitaux de la recherche; c'est le fait même d'élever un problème déterminé au nouyau de la construction», Vieira de Almeida, «Opuscula critica. I: La tranchée de Chestov» (doravante: *TC*), *Arquivo da Universidade de Lisboa*, Lisboa, XI (1926), p. 287.

tensificar a problematização, mesmo correndo o risco de acrescentar enredamentos e prolongar abstenções: «Avouons-le: répondre n'est pas toujours résoudre; parfois c'est confondre; répondre n'est point affirmer; souvent c'est demander; répondre n'est point conclure; le plus souvent, c'est s'abstenir. L'intelligence déploie une étonnante virtuosité à saisir, à tordre, à retourner (pourquoi pas à créer?) le doute, l'énigme, le problème.» (*TC*, p. 256.)

1.4. A liberdade, suposto e horizonte da crítica

Ao problematizar ínsito na filosofia não vincula Vieira de Almeida nem a gratuidade de uma multiplicação exuberante e finalmente lúdica de interrogativas, nem o cepticismo abstracto que a si próprio se adia, nem o desencantamento ético relativamente às virtualidades do pensar.

Importa-lhe, sim, pôr em evidência, como essencialidade da filosofia: «o labor vivo e não a posse da coisa estudada» (*IF*, p. 11).

A problematização não se concebe sem (nem: contra) a *atitude crítica*.

Daí a constante denúncia da «ideia erradíssima de que a filosofia é um conjunto fixo de ideias, de atitudes ou mesmo de problemas, em vez de reconhecer que ela é atitude [...] privilegiada [...] de exame, de análise, de crítica, esforço de coerência no conjunto das ideias» ([1]), para reproduzir palavras utilizadas num ensaio sobre o pensamento filosófico português.

Mais do que a «filosofia feita», conta, deste modo, o fazer de filosofia que põe em movimento uma radical *liberdade* de duplo contorno.

Por um lado, ocorre cultivar a «liberdade de pensamento perante o que se julgava saber» (*DPFP*, p. 177), não consentindo assim em que se embote o gume crítico do atender voltado para o que foram sendo aquisições próprias.

Por outro lado, urge reivindicar e promover aquela liberdade de pesquisa sem a qual um qualquer empreendimento cultural não passa de caricatura: «o que mais importa sempre, o que só importa sempre, é a liberdade de investigar» (*IF*, p. 51).

O des-vendamento da liberdade como pressuposto e horizonte da crítica não poderia deixar de conduzir Vieira de Almeida a uma denúncia — que, sabemos, não foi apenas precatadamente teórica — de ancestrais impedimentos e remoçadas censuras. Tal como em 1943 escrevia: «Não pode produzir-se o homem de talento ou de génio, quando e como se deseja; mas pode inutilizar-se um e outro pela

([1]) Vieira de Almeida, «Dispersão no pensamento filosófico português» (doravante: *DPFP*), *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, IX, (1943), p. 177.

Em *IF*, p. 21, caracterizará também a «atitude mental do espírito filosófico» como «crítica permanente, dúvida inquiridora, análise incansável, passividade impossível».

asfixia da miséria, do medo, da subalternização ou do pessimismo resultante de condições adversas.» (*DPFP*, p. 182.)

E alguns anos volvidos reiterava a sua «repugnância cada vez maior de aceitar [...] a limitação da actividade intelectual, por alguma coisa que não seja o exercício crítico e vigilante de essa mesma actividade» (IF, p. 203).

Subjectivamente, este arreigado conceito da liberdade é pensado por Vieira de Almeida paradigmaticamente na figura da *independência*.

Da «independência crítica do pensamento» que, como «necessidade de análise reflexiva», é indispensável tanto à actividade intelectual, em geral, quanto «à existência e progresso da ciência» (*IF*, p. 137) (1).

Da independência que é apanágio e traço distintivo do escol intelectual — restrito no, e pelo, prosseguir incansável e inconcessivo das inquietações de um pensar puro (2).

Da independência protagonizada pelo indivíduo e «só pela qual a sociedade é o que é, quer dizer, pensável e talvez modificável» (3).

1.5. Filosofia e análise

A filosofia devém, assim, «fundamentalmente crítica, isto é, analítica no lato sentido da palavra» (*IF*, p. 160).

(1) «Em crítica não sou senão um espírito independente», Vieira de Almeida, *A Obra de Guerra Junqueiro* (doravante: *OGJ*), Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, p. 8.

(2) Vieira de Almeida manifesta em diversas ocasiões o seu apreço pela «route de la pensée indépendante, libre, parfois dramatique, sans un avenir régulier [...] trop flottante pour la presque totalité des hommes, mais destinée, en revanche, à ne jamais finir dans beaucoup d'esprits d'élite» (*TC*, p. 178).

Já em 1910, na tese «para o 4.º anno do Curso Superior de Letras — Secção de Geographia e Historia», defendia Vieira de Almeida o carácter «essencialmente aristocrático» das «sciencias do espirito» onde a «applicação» não tem lugar:

«A sciencia é necessariamente um campo vedado, um como feudo da minoria restrictíssima [...]. A sciencia pura não é democrática. Nem pode sê-lo. Ora, nas sciencias da natureza, há uma possibilidade de democratização. É a aplicação prática; é a technica superior; a engenharia, nos seus varios ramos especiaes; o caminho da descoberta industrial; é toda esta immensa actividade pratica absorvente, de milhares de homens, dedicados à conquista immediata e ao resultado directo das forças naturaes», Vieira de Almeida, *História. Significado e Função* (doravante: *HSF*), Coimbra, Imprensa da Universidade, 1911, pp. 44 e 45.

E, na sua última obra:

«O amor da ciência só se encontra em uma minoria extremamente reduzida e em volta, parasitários, mas não modestos, agita-se uma multidão de servos, orgulhosos da proximidade e convencidos de que se confundem com os senhores.» (*PR*, p. 90.)

Este elitismo, todavia, demarca-se frontalmente da «aristocracia de sangue, a mais idiota, por anachronica» que se limita a existir «ridiculamente por sobrevivência» (*HSF*, p. 45).

(3) Vieira de Almeida, *Paradoxos Sociológicos* (doravante: *PS*), Coimbra, Arménio Amado, 1947, p. 137.

O conhecimento demarca-se da simples imediatez constatativa — «Ciência é análise, não é contemplação» (1) — para alcançar «a visão perspectiva, progredindo da observação material até à visão crítica» (*HSF*, p. 53).

Em conformidade, o «critério do verdadeiro» — o em virtude do que o verdadeiro se pode determinar como tal — passa a assumir um papel de maior relevância no desenrolar da actividade filosófica do que, por exemplo, a definição da noção de verdade (Cf. *PR*, pp. 55-56), ou a reivindicação de objectos e domínios específicos para o seu atender.

Se o que caracteriza a filosofia é a análise, e um modo peculiar de analisar, então as ciências podem representar para a filosofia «a sua matéria-prima» (*EH*, p. 19) ou constituir «a matéria com a qual a filosofia se edifica» (*IF*, p. 48), no quadro de um processo esclarecido e reversível que, seguindo «o trânsito normal de uma dúvida genérica» (*IF*, p. 198), conduz da filosofia à ciência e da ciência à filosofia.

Assim se aproveita e cumpre o carácter relacional ou de progressividade de toda a ciência, que não constitui ela própria também qualquer sistema fechado (*IF*, pp. 117, 129) (2).

Longe de idolatrar a ciência, convertendo-a em novo absoluto divinizado (3), Vieira de Almeida não deixa de assinalar a sua instrumentalidade, tanto relativamente à aplicação quanto a um alargamento genérico da compreensão (4).

Verifica-se, neste particular, uma convergência profunda entre ciência e filosofia ao nível radical e originário do respectivo proceder.

Ambas requerem, na verdade, dos seus cultores que sejam «espíritos de posição crítica, receosos sempre de errar e *só por isso* exigentes, relativamente a qualquer pensamento e a qualquer pensador» (*AFL*, p. 90).

Estimulada pelo aguilhão dubito-crítico que lhe é intrínseco e leva a interrogação sempre mais longe, a filosofia pode apresentar-se, assim, para Vieira de Almeida, como «esforço crítico realizado sobre todas as noções, sobre todos os problemas; não é uma disciplina, é pensamento activo, que o espírito exerce sempre

(1) Vieira de Almeida, *Filosofia da Arte* (doravante: *FA*), Coimbra, Arménio Amado, 1942, p. 35.

A análise assoma, assim, como o meio científico por excelência. Cf. *TC*, p. 283, e *IFM*, p. 323, bem como *Aspectos de Filosofia da Linguagem* (doravante: *AFL*), Coimbra, Arménio Amado, 1959, p. 85.

(2) «A ciência, naturalmente assente na ordem relativa de todo o campo que abrange, constantemente experimenta, erra, hesita, modifica, recomeça.» (FA, p. 168.)

(3) «A loucura idolátrica da ciência é, como ninguém ignora, uma prova de escassa cultura científica. O sábio mais profundo, que nela vê um fim bastante de vida [...], não venera, objectivando-a de forma grosseira, essa pseudo-divindade.» (*OGJ*, p. 23.)

(4) «Considerada em momento dado, a ciência é sempre duplamente instrumental: para aplicação possível e para compreensão mais lata.» (*IF*, p. 200.) Cf. também *PR*, p. 68.

que pode, onde e como pode» (*FA*, p. 198); e mais adiante: «A filosofia é o direito da dúvida e da análise, permanentemente afirmado.» (*FA*, pp. 200-201.)

2. Alguns supostos ontológicos

2.1. A questão dos supostos

Com forte probabilidade — e, como é sabido, Vieira de Almeida gostava de distinguir o «provável» do «verosímil» (1) — se lhe perguntássemos, ou a algum discípulo consequente, quais eram os supostos ontológicos da sua concepção de filosofia, responderiam «verosimilmente» que nenhuns ou até, porventura, que a questão careceria de sentido por se encontrar mal colocada.

E, todavia, na base da concepção de Vieira de Almeida perfilam-se supostos a considerar. Designadamente:

a) o exacerbamento e a sobrevalorização de um «criticismo», como inquietação e exigência intelectual pura ou abstracta, explicável, respeitável e até inegavelmente corajoso e fecundo (em determinados condicionalismos), mas no qual, com demasiada facilidade, a pura forma devém conteúdo — se não mesmo: negação/oposição aos conteúdos —, no quadro de uma dialéctica da negatividade que, porventura, não atende à concreção de perguntar e responder no horizonte material da historicidade do nosso viver determinado.

Não digo que haja crítica em excesso — nunca o esforço crítico consequente nos sobre ou nos aborreça.

Digo é que, no próprio conceber da crítica, ela se assume e determina fundamentalmente como *continuado excesso* sobre todo o adquirido, algo rapidamente deixado para trás;

b) por outro lado, na base destes pensamentos de Vieira de Almeida está uma concepção ontológica determinada — presente e actuante, ainda que só a espaços aludida —, *formada* em termos idealistas (aliás reconhecidos, acolhidos e até racionalizados pelo autor) a partir de uma crítica, em muitos aspectos justa, da metafísica, da transcendência, da coisificação, e estendida a uma compreensão geral da realidade.

Não estou a afirmar que o idealismo é «erro» ou «defeito» de Vieira de Almeida, condição liminar de menospreço do seu pensamento; estou tão-só a assinalar que

(1) E por isso assinala essa distinção no prefácio à sua tradução do *Contra Academicos* de Aurélio Agostinho (doravante: *CAP*), *Arquivo da Universidade de Lisboa*, Lisboa, XVI (1945), p. [XVIII].

é condição de possibilidade, e constante horizonte de referência, da sua estimulante e exigente reflexão.

Examinemos, ainda que muito sumariamente, algumas questões que, porventura, se adequam à revelação de alguns deste supostos.

2.2. Metafísica e substantivação

Vieira de Almeida refere-se repetidamente tanto à oposição da ciência e da metafísica (por exemplo, *IF*, p. 147; *PR*, p. 27) como à demarcação de filosofia e metafísica ([1]), no sentido de deixar bem vincada quer a pertença de filosofia e ciência a um terreno comum de legitimidade, quer a exclusão principial da metafísica, não directamente em exclusiva função dos seus conteúdos, mas precisamente em virtude das suas pretensões ontológicas.

A metafísica envolve, por um lado, uma generalização desmedida, assente num elevar ao abstracto que é perda irremediável de determinações: «Si l'on généralise, on entre dans un domaine métaphysique, car l'objet de la métaphysique n'est que la façon de poser ces problèmes dans l'abstrait, sans les déterminations d'où naît la science.» (*OIOR*, p. 17; v. também *IF*, p. 150.)

A metafísica constitui-se, por outro lado, como ilegítima extensão de existencialidade ôntica ao que jamais pode deixar de se apresentar numa consciência como «conceito», convertendo-se, deste modo, em mera «Retórica de conceitos» (*AFL*, p. 41): «"metafísica" é a ligação, na mor parte dos casos por elo existencial (ou predicativo de sentido existencial implícito) de conceitos discretos» (*PR*, p. 69).

A metafísica, finalmente, pretende-se «conhecimento de algum objecto "supra-lógico"», e é, nesta medida, impossível» ([2]).

Para Vieira de Almeida, a redução ao âmbito do «lógico» representa aqui a inaugural recondução de todo o cognoscível à imanência da consciência e o decreto liminar da sua intranscendibilidade legítima, não apenas em termos imediatamente cognitivos (o que certamente requereria a consideração mais atenta da constitutiva mediação subjectiva de todo o pensar), mas ainda em termos tendencialmente ônticos, isto é, mediante uma recondução principial do ser ao conhecido.

([1]) Se bem que ainda possa admitir que a metafísica seja ou não «filosófica», particularmente, no caso de «constituir especulação bem fundada, relativa ao conhecer ou à inteligibilidade do agir» (IF, p. 202). Cf. *OIOR*, p. 29.

([2]) Tenha-se em conta toda a importante argumentação final do *Proémio à Lógica*. Cf. Vieira de Almeida, *Opuscula Philosophica II: Proémio à Lógica* (doravante: *PL*), Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, pp. 28-29.

É somente neste pressuposto (em conjugação com outros, a examinar adiante) que pode efectivamente anunciar: «o metafísico parte do ser, o investigador científico parte do conhecer» ([1]).

A metafísica queda-se, assim, «suspensa do conceito de transcendência» (*IF*, p. 136) — neste caso, por definição, toda a ulterioridade da consciência — e revela-se incapaz de «dar conta da realidade» (*IF*, p. 148) que, do mesmo passo, é declarada algo que apenas na órbita do pensar pode ser apreendido.

É por isso que o problema metafísico se afunda em «le rêve de l'être, dans l'effort pour surprendre de réel» (*OIOR*, p. 25).

Chave destas transferências criticáveis constitui para Vieira de Almeida, uma vez mais, o descuido relativamente às operações de *substantivação*.

A «zona da especulação metafísica» apresenta-se, assim, como «aquela onde o substantivismo atingiu e atinge por vezes o delírio» (*RP*, p. 111) ([2]).

«Substantivar o desconhecido e formular conjecturas de extrapolação temerária» (*PR*, p. 28) — eis o procedimento e o programa teorético da metafísica, em geral.

Só que, para Vieira de Almeida, vedar a admissibilidade de uma hipostasiação daquilo que apresenta uma consistência meramente conceitual implica, em simetria, a radical *dissolução da materialidade* do ser.

Vieira de Almeida pode, assim, abalançar-se a denunciar tanto a «superstição» que transcende na ordem da espiritualidade, como uma certa «substição» que igualmente trans-cende em direcção ao material (cf. *TC*, p. 255).

2.3. Transcendência e infracção dos limites da consciência

A crítica da transcendência, em Vieira de Almeida, tem um endereço primordial claro: o transcendente de tipo religioso tradicional erigido em autoridade filosófica, «verdade subsistente, condicionadora da possibilidade e da exactidão de verdades particulares ou específicas» (*IF*, p. 50; cf. *CAP*, p. [XX]), mas acaba por estender-se a toda a materialidade em sentido estrito.

É por isso que a «ideia de lei descoberta» não passa de antropomorfismo anti-científico ([3]), ou que o cerne do problemático no que se refere ao transcendente se centra no seu carácter de «absoluto» (*IF*, pp. 138, 140).

([1]) Vieira de Almeida, *Rumos da Psicologia* (doravante: *RP*), Coimbra, Arménio Amado, 1958, p. 122.

([2]) Veja-se, por exemplo, *LE*, p. 14; *PS*, p. 153. «O erro da substantivação amplia-se na construção de um contrário abstracto a qualquer termo. Como existe o visível é força exista o invisível simétrico.» (*RP*, p. 15.)

([3]) «Sem o falso apoio de uma transcendência arbitrária, alheia a todo domínio científico possível, falar de "leis descobertas" não tem sentido algum.» (*PR*, p. 111.)

A inadmissibilidade científica e filosófica do transcendente, segundo Vieira de Almeida, radica de imediato no facto de por princípio excluir demonstração e verificação (*IF*, pp. 83-84; *PR*, pp. 59, 68): «A experiência não pode desmentir o transcendente, não porque o transcendente lhe seja incomensuravelmente superior, mas porque o pensamento de quem aceita por base o transcendente se coloca previamente fora da experiência.» (*FA*, p. 26.)

O cerne da crítica de Vieira de Almeida ao transcendente reside menos no facto de para ele se não perfilar na experiência qualquer objecto que lhe corresponda, do que fundamentalmente no de ele se apresentar como algo de autónomo que rompe a originária — e originante — relacionalidade da consciência como instância primeira para além da qual não há legitimamente que remontar.

Mais do que crítica de um determinado objecto transcendente — ainda que também o seja —, é fundamentalmente de uma crítica da *objectividade*, em geral, primordial e liminarmente assimilada à *transcendência*, que se trata.

Porque na consideração do transcendente, em geral, a «relatividade tem de amplificar-se para além do sistema de representação» (*IN*, p. 92); porque não há que reconhecer incautamente «o direito de extrapolar, quase sem responsabilidade, sobre fundamento transcendente das coisas» (*IF*, p. 167) — é que importa declarar a ilegitimidade cognitiva da transcendência.

2.4. Objectividade e realidade

A «visão transcendente», segundo Vieira de Almeida, «pretende sempre o substrato ontológico» (*PS*, p. 123) ou aspira a um conhecimento da «substância sem determinação» (*PL*, p. 28).

Que a materialidade do ser tenha forçosamente de consistir numa sua identificação com algum «substrato indeterminado» é tese conhecida e repetida — de linhagem estimável e ressonâncias surpreendíveis em Aristóteles, Berkeley, Hegel ou Gramsci —, mas nem por isso menos questionável.

Em qualquer caso, cumpre-nos ver agora brevemente como entende Vieira de Almeida temas tão importantes como os da «objectividade» e da «realidade» — decisivos para um correcto equacionamento de toda esta questão no horizonte das suas concepções.

Sem dúvida que, para Vieira de Almeida, «objectivo» é, em primeira instância, o que se acorda «com a natureza das coisas» (*IF*, p. 57) e, de algum modo, se apresenta como independente da nossa apreciação (*IF*, p. 153).

No entanto, não é sem mais identificável com a «realidade».

Isto é, não só o subjectivo também é real, como até, porventura, constitui o domínio imediato de maior realidade, pois, no fundo, é sempre no quadro englobante de um pensar que qualquer objectividade se dá.

«Le réel n'est pas l'objectif, mais tout objectif est par définition réel, c'est-à-dire, se trouve nécéssairement dans un domaine de pensée, complémentaire de ce que nous appellons irréel», o que, com a introdução das convenientes depurações lógicas que habilitarão a que se fale de «coeficientes de objectividade e de realidade», se converterá em: «tout le subjectif est réel et tout le réel-objectif est tout au plus une hypothèse» (*OIOR*, p. 35).

A subjectividade cognoscente constitui assim, por excelência, o quadro primordial de originação de realidade: a realidade de um objecto material deriva da constância dos perceptos com que é construído [1], um ser não passa afinal de «un système de rapports perçus» [2].

Daí a abertura consequente à dimensão da intersubjectividade: «O objectivo é incompreensível se não for primeiro intersubjectivo; assim na ciência, o objectivo é o que pode rigorosamente transmitir-se como demonstrado (ou como incerto, com a consciência de que assim é).» (*FA*, p. 39.)

Daí, a consideração da linguagem, não como «expressão de realidades», mas como «realidade psicológica expressiva» (*AFL*, p. 163).

Daí, clara e concludentemente, a radical equação com o pensar: «a realidade é constituída sempre pelo acto mental de interpretação coerente. Realidade e pensamento coerente são expressões sinónimas» (*FA*, p. 24).

E aqui o idealismo de Vieira de Almeida ganha contornos inegavelmente práxicos [3]: «l'objectivité ne commande pas l'action; c'est l'action qui commande l'objectivité» (*OIOR*, p. 26).

A afirmação de que o conhecer é real não seria mais do que a expressão de que a *actividade de conhecimento* é afinal a realidade (*OIOR*, p. 41).

---

[1] «Un objet matériel est réel, parce qu'on peut le construire chaque fois avec des données perceptionelles semblabes.» (*OIOR*, p. 36.)

[2] Vieira de Almeida, «Le sens de l'histoire» (doravante: *SH*), *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, XIX (1953), p. 17. Ou, como em *PR*, p. 28, refere: «Todo cognoscível é um sistema de relações ou conjunto.»

A questão ontológica central não se encontra aqui no (justo) reconhecimento de que o ser é um sistema de relações, mas antes, na vinculação da própria «realidade» do ser, e do «sistema» em que consiste, ao percepto ou à constituição subjectiva (ou intersubjectiva) em que na consciência se manifesta.

[3] A expressão «filosofia da praxis» ocorre em *IN*, p. 87.

2.5. Coisificação e dialéctica materialista

A constante demarcação relativamente a quaisquer intentos de *coisificação* (*LE*, p. 179; *CAP*, p. [xxv]; *AFL*, p. 170, etc.) visa deixar sempre bem vincada, não tanto a tese da não-petrificação do real, mas sobremaneira a do seu incontornável envolvimento numa relacionalidade constitutiva da consciência cognoscente, fora de cujos parâmetros não é legítimo aventurar-se. «Direi somente que a dialéctica dos contrários se resolve normalmente não com uma síntese, mas em relação funcional dissolvente da "realidade" dos elementos.» (*PS*, p. 147.)

A perspectiva da coisificação conduz necessariamente «fora do domínio do percepto» (*AFL*, p. 156), isto é, erige em autónomo um dos elementos da estrutura correlativa da representação — e por esse viés se processaria um como seu congelamento [1].

Para Vieira de Almeida, o «dinâmico» é seguramente mais real do que o «congelado» (*AFL*, p. 54), mas circunscreve-se fundamentalmente ao *relacionamento* de sujeito e objecto no marco da consciência representativa, ou por ele necessariamente tem que passar.

Daí toda uma schopenhaueriana — e Schopenhauer é, efectivamente, o grande referencial teórico de Vieira de Almeida: não o Schopenhauer vulgarizado do «pessimismo» ou mesmo da especulação sobre a «vontade», mas o Schopenhauer da teoria idealista do conhecimento — incompreensão da dialéctica.

Por via da ontologia idealista que partilha, contra o factismo coisificante apela Vieira de Almeida para a «dialéctica» da relação cognitiva; contra a dialéctica que se insinua apela para uma incontornável «lógica do discreto».

Daí a evacuação, por ilegítima, da problemática da «acção recíproca» (*LE*, p. 104), a redução do dialéctico ao «momento das antinomias» (*IN*, 110, 112), a exclusão de qualquer ideia de «superação» (*PR*, p. 14), o estigmatizar de qualquer implicação ontológica da dialéctica (*IN*, pp. 110-111; *PR*, p. 62), o tratamento generalizado de Hegel como se de pouco menos ou de pouco mais de um tonto se tratasse (*IN*, p. 111; *OIOR*, p. 47; *IF*, p. 117, etc.).

O confronto *teórico* com a dialéctica materialista — insisto; *teórico*, porque do confronto *prático*, porventura bem mais interessante, outros decerto curarão de escrever com muito melhor conhecimento de causa — decorrerá num contexto radicalmente marcado por estas coordenadas.

[1] «O empirismo (-sistema) consiste na cousificação do sensível (-conceito), [...] o empirismo congela [...] em estático um dos elementos relacionais, tão dinâmico como a relação mesma.» (*PR*, pp. 122, 125.)

Por um lado, mantém Vieira de Almeida arreigada a convicção de que a história reside, não nas coisas, mas na *relação* com as coisas, e só por isso a consciência é histórica ([1]).

Por outro lado, importa-lhe sobremaneira combater todo o teleologismo — «Finalidade é sempre inferioridade porque é sempre fatalismo» (*HSF*, p. 19) — e todo o apriorismo histórico, com base numa ontologia centrada na «positividade», o mesmo é dizer «na validade do relacional» (*PR*, p. 31): «Les faits ne se passent pas *selon* ou *vers* quoi que ce soit; ils sont le point de départ.» (*SH*, p. 17.)

Daí que, pelo menos já desde 1915, o materialismo histórico se lhe possa afigurar como *fecundo* ([2]), mau grado a sua «restrição dogmática, quase ia dizer sectária, do conhecimento» (EH, p. 92), desde que convenientemente dissociado e expurgado mesmo de algumas suas excrescências, como a «luta de classes», as «ideias estritamente económicas de Marx e, ainda mais, a sua concepção revolucionária» (*PS*, p. 157).

A fecundidade do materialismo histórico residiria nas suas virtualidades pragmáticas para dar conta e interpretar uma totalidade fundamentalmente sincrónica ([3]), enquanto o materialismo dialéctico não passaria de aberração metafísica para degustação e consumo dos hegelianos mais empedernidos.

O materialismo dialéctico «é transposição do "idealismo absoluto" de Hegel, fusão do racional e do real, do lógico e do ontológico» (*PS*, p. 146).

«Ponha-se pois de lado o materialismo dialéctico, fantasia sem grande interesse e de nula consequência, e atenda-se por enquanto apenas ao materialismo histórico, forma genérica de interpretação da história da humanidade.» (*PS*, p. 189.)

([1]) Que a consciência é histórica significa simplesmente que «les rapports ou la façon de concevoir les rapports de l'homme avec les faits ne se maintient pas égale à elle-même» (*SH*, p. 17).

A historicidade decorre de um como contributo da própria consciência: «O mundo da representação é em essencia o mundo da simultaneidade; a sucessão é uma contribuição psichica.» (*IN*, p. 114.)

Assim, se houver lugar a falar-se de «contradição interna» terá de ser entre «dados e bases» de uma teoria determinada (*PS*, p. 130). «Interno» qualifica aqui a pertença à esfera da teoria em questão, não envolve qualquer conotação ontológica e, por assim dizer, a «contradição» devém simples *incongruência* entre pressupostos e dados.

([2]) Referindo-se ao «materialismo social» que tem «como pontífice máximo Karl Marx e como Biblia "Das Kapital"», Vieira de Almeida escreve:

«Conquanto seja manifesta a utilidade de aquellas investigações nada permite generalizá-lo a tal ponto, tornando-o base exclusiva da construção scientifica.» (*EH*, p. 71.)

([3]) «O materialismo histórico tem valor científico ou, se quiserem, pragmático, incontestável e nenhuma outra concepção pode comparar-se até agora, na capacidade de dar conta de maior número de factos e de relacioná-los, isto é, como esquema, orientação, postulado, ou qualquer outra designação que se prefira, inteligibilidade do conjunto.» (*PS*, p. 157). Tenha-se igualmente em conta *SH*, pp. 19-20.

A grande preocupação de Vieira de Almeida parece ser, neste particular, conservar a possibilidade de uma análise totalizante sem que para tanto tenha de envolver-se quer numa ontologia materialista (de onde a constante rejeição de qualquer realidade «transcendente»), quer numa dialecticidade histórica (a seu ver nebulosa e inapelavelmente portadora da «noção metafísica do progresso preorientado» (*HSF*, p. 20) (1): «dar conta da totalidade não é o mesmo do que surpreender a realidade, pois que pode sem contradição contestar-se que seja possível encontrar a realidade, e julgar útil achar um método que dê o máximo rendimento na apreensão da totalidade» (*IF*, p. 147).

Daí o desdobramento de algumas conhecidas argumentações, decorrentes, em larga medida, de uma colocação deficiente da problemática no que tange o seu enquadramento ontológico, no sentido de demonstrar o carácter intrinsecamente contraditório da expressão «materialismo dialéctico» e a impossibilidade de acoplamento dos dois termos (cf. *SH*, p. 23).

É assim que, por exemplo, se se admitisse a existência de leis nos processos reais objectivos, não restaria lugar para a aceitação da «action modificatrice d'une théorie» (2); ou que reflectindo uma lei «l'état actuel de l'infrastructure sociale» (*SM*, p. 22), serviria quando muito para analisar o existente, mas nunca para definir uma perspectiva de desenvolvimento e efectuar previsões; ou ainda que uma teoria não pode, ao mesmo tempo, ser *reflexo* e *negação* de um estado de coisas determinado (3).

Compreende-se a partir daqui, por um lado, a exigência quase-neokantiana do que poderíamos chamar um *suplemento moral* para o enquadramento de toda a problemática da transformação do existente — «ce qui pousse donc au changement c'est une idée éthique» (*SH*, p. 25) (4); e, por outro lado, a solene embirração contra «os procuradores do futuro», fortes de vã e apenas declamatória metafísica apropriação da realidade (*PS*, pp. 93-94, 124): «ceux qui ne croient pas au sens de l'histoire [...] refusent à qui que ce soit le droit de parler au nom de l'avenir. Nous

(1) Sobre o progresso, veja-se, por exemplo: *PS*, pp. 67-74.

(2) «Si l'histoire-vie peut s'exprimer en des lois de devéloppement (établies par l'histoire-connaissance) accepter l'action modificatrice d'une théorie quelconque est une superstition intellectuelle.» (*SH*, p. 21.)

(3) «Si l'infrastructure sociale est de nos jours de plus en plus défectueuse et même criminelle (il est très difficile de ne pas le voir) elle a pourtant engendré une superstructure qui s'y oppose. Ce n'est donc pas une superstructure, ou bien il y a des superstructures contradictoires simultanées.» (*SH*, p. 22.)

(4) «Si l'infrastructure sociale nous semble aujourd'hui criminelle (avec raison) ce ne peut être que d'un point de vue moral, c'est-à-dire, d'un point de vue d'où découle une doctrine qui n'est donc plus une superstructure.» (*SH*, p. 22.)

A doutrina de Marx quer da mais-valia, quer da «luta de classes como processo de melhoria» é, assim, fundamentalmente, «ético-económica» (*PS*, p. 172).

n'avons pas le droit, au nom de notre conception du passé, d'imposer aux hommes notre conception de l'avenir» (*SH*, p. 26).

Na raiz de todos estes ajuizamentos de Vieira de Almeida está efectivamente uma concepção teórica — do ponto de vista prático, ele até considera «índice de superioridade [...] proceder apesar da dúvida, [...] dúvida até da legitimidade do acto» (*CAP*, p. [xxx]) — ontológica complexa: não há ser fora da relação cognitiva; o ser não é portanto um processo que vá projectando um leque de diferentes possibilidades, mas algo que a cada momento se pode ir comprovando, sem que exista um qualquer fundamento material para o pensamento da sequencialidade.

Para Vieira de Almeida — reconheçamos que com alguma consequência — a recusa da materialidade do ser impõe também a denegação de uma qualquer sua dialecticidade intrínseca.

Tudo isto nos faz reverter, uma vez mais, ao carácter nuclearmente resolutivo da problemática do conhecer.

«Une conception moniste n'est que l'effort pour "comprendre" quelque chose qui est la négation même de la condition du "connaître"» (*OIOR*, p. 13): *a dualidade* — não o dualismo — que no seu âmago se inscreve.

3. A concepção de conhecimento

3.1. Da transcendência à correlação

Em suma, o posicionamento de algo como transcendente não cura devida e radicalmente do sistema de relações em que algo somente é (*LE*, p. 143).

Este sistema tem por integrante ponto de referência e horizonte de constituição: o pensar (*IF*, p. 145).

Significa isto que a transcendência ocorre sempre que se não acautela e aprofunda como convem a relacionalidade substante a toda e qualquer posição de algo em geral: «a interpretação intuitiva da relação sujeito-objecto, tornando independentes os termos correlativos, leva a formas transcendentes de explicação» (*AFL*, pp. 58-59).

É a questão do conhecimento e da sua estruturação que assoma aqui na sua essencialidade.

3.2. As intransponíveis fronteiras da relacionalidade

Na concepção de conhecimento que Vieira de Almeida tem, mais importante — em termos de princípio reitor — do que o *proceder* em que consiste (e a que

não deixa de ser prestada atenção ([1])), é, ouso afirmar, a estrutura *básica incontornável* em que assenta.

Para o propósito da nossa questionação, o acesso a este plano é decisivo, pois é a partir dele que, a meu ver, se esclarece o *lugar* que o *conhecimento* ocupa na concepção de filosofia de Vieira de Almeida.

É porque o conhecimento é primordial e inultrapassável *relacionalidade* — o «relacional» é «realidade constante do conhecer» (*AFL*, p. 85) —, é como originária relacionalidade e relacional horizonte de originação que o conhecimento constitui o núcleo (onto-gnosiológico, acrescento eu) da concepção de filosofia de Vieira de Almeida.

A relacionalidade inaugural do conhecer supõe manifestamente indissociável estruturação em sujeito-objecto: «tudo é necessariamente objecto para algum sujeito ou sujeito para algum objecto, esta relação irredutível [...] é axial na teoria do conhecimento» ([2]), mas supõe igualmente *estruturação do objecto*, não a partir do sujeito — o que constituiria, segundo Vieira de Almeida, irrupção de transcendência —, mas *a partir da própria relação*. «Pois todo o conhecimento é relacional, todo conhecimento é estrutural; na medida em que a estrutura se estabelece, se determinam relações, se fixam os invariantes, aparece o conhecimento; o conhecimento define, isto é, delimita e relaciona o domínio conhecido. Este o sentido em que o método cria o objecto [...]. Criar quer dizer neste caso estruturar um campo determinado; o objecto não impõe o método porque só este nos dá o conhecimento daquele.» (*RP*, p. 121.) ([3])

Isto é, na configuração de idealismo que Vieira de Almeida traça, não é o sujeito sem mais que se estabelece como condição de possibilidade do ser, em geral,

([1]) Veja-se, por exemplo, o tema do «polimento» pela ciência — isto é, pelo conhecimento em acto — do «facto bruto, que constitui o ponto de partida» (*OGJ*, p. 2)

«O trabalho científico assentou sempre na convicção de que a realidade sensorial, aliás já representativa, mentalmente percebida, só podia constituir aproximação grosseira; e a sua intelectualização progressiva impunha-se como único meio de verdadeiro conhecimento. Há assim uma racionalização das aparências.» (*FA*, p. 33.)

Tenham-se igualmente em conta as referências ao conhecimento empírico em *PR*, pp. 119 e segs.

([2]) Vieira de Almeida no prefácio à sua tradução de um dos textos dos *Parerga* de Schopenhauer, sob o título: *Esboço de História da Teoria do Ideal e do Real* (doravante: *TIRP*), Coimbra, Atlântida, 19662, p. 39.

Cf. também *TC*, p. 264; *IF*, p. 32; *AFL*, p. 56, etc. Refira-se que Vieira de Almeida não deixa de assinalar tentações «transcendentais» na concepção husserliana da intencionalidade: *PR*, pp. 74-76.

([3]) Num primeiro acercamento a esta problemática «cada conhecimento é já por si uma equação, em que as incognitas — sempre condicionamentos para valores concretos — são representações pelo condicionamento abstracto mental correlativo» (*EH*, p. 6).

mas sim a *correlação sujeito-objecto* — o que não deixa, ainda que mediatamente, de constituir a anteposição de uma instância subjectiva como condição de possibilidade do real.

3.3. Relacionalidade em clave idealista

Do meu ponto de vista, o que pode suscitar reparo crítico não é, de modo algum, o reconhecimento do carácter estruturalmente relacional de todo o conhecer.

No plano do conhecimento, no quadro de uma actividade cognitiva determinada, decerto que não há sujeito sem objecto, nem objecto (de efectivo conhecimento) sem sujeito (que o conheça).

As minhas dúvidas situam-se, sim, em torno da *operação prévia* e teoricamente *primeira* que coloca o conhecimento como termo inaugural e único: como horizonte que indispensavelmente há que antepor ao ser como sua condição de possibilidade ou de legitimação.

Para alguns, as dúvidas de Descartes acabariam no *cogito*; para mim, é aí que começam.

Estaremos de acordo em que o *sum* não é deduzido do *cogito*; mas haveria, porventura, que convir em que *cogito* e *sum* só formam equação na precisa medida em que o *sum* — dito na primeira pessoa do singular — só o pode ser num quadro de *reflexividade*, onde manifestamente o *cogito* já está envolvido.

As minhas dúvidas começam no *cogito*, porque não se pode começar *com o cogito*, porque o *sum* não é materialmente a primordialidade do *esse*, mas apenas algo que na historicidade deveniente do *esse* se configura e pode assomar à fala e à consciência da explicitação.

3.4. Idealidade do ser, realidade do conhecer

Não posso obviamente partilhar os supostos onto-gnosiológicos que comandam o pensamento de Vieira de Almeida, designadamente quando viabilizam teses como a de que «é indiferente dizer: os objectos têm tais condições inerentes e especiais, ou «o sujeito» conhece de tal ou tal modo» (*IF*, p. 181).

Essa asserção (com matizes mais kantianos, mais schopenhauerianos ou mais crítico-construtivistas) remete inelutavelmente para uma exclusão liminar de qualquer fundamento material das determinações (de coisas e processos) e tendencialmente para a constituição — «a priori» ou «por ensaio e erro» é aqui, paradoxalmente, indiferente, em termos radicais de matriz de solução — de um

quadro transcendental (individual, genérico, ou intersubjectivo) para essas mesmas determinações.

Não pretendo, nem espero, que a questão do fundamento material seja de entrada e passivamente aceite como dogma a reverenciar, a não discutir, a não aprofundar. Causa-me alguma perplexidade — precisamente porque indicia debilidade crítica — a sua liminar evacuação como imprópria ou indigna, tanto mais quanto a sumária identificação de materialismo e «metafísica transcendentista» poderá ser cómoda, mas revela, porventura, excessiva pressa em ponto tão delicado que admite outros enquadramentos.

De modo análogo, creio ser igualmente de ponderar uma tese como a de que «ser sujeito é o mesmo que ter objecto, e ser objecto o mesmo que ser conhecido por um sujeito» (*IF*, p. 180).

A legitimidade gnosiológica abstracta destas correlações e conversões poderá ser efectiva, mas tem indisfarçavelmente por suposto ontológico que a esfera do conhecer define o horizonte de imanência do próprio ser.

E, de facto, aqui, a única saída é a prática, o viver material concreto.

Não sendo, *na prática*, insensível a essa saída, *teoricamente* não foi todavia esse o itinerário pensante de Vieira de Almeida.

Daí o carácter verdadeiramente capital em toda a sua filosofia da tese da *idealidade do ser* e da *realidade do conhecer*: «l'être est idée et le connaître est réel; celui-ci se présente comme um effort ininterrompu [...]; celui-là surgit comme une détermination transitoire et possible du connu» (*OIOR*, p. 50; cf. *PR*, pp. 147-149).

Creio poder afirmar sem trair o espírito de Vieira de Almeida que nesta tese o que contava acima de tudo não era tanto a declaração da idealidade do ser, mas muito mais a inquietação que a *realidade do conhecer* nele despertava, porque, na sua perspectiva de racionalidade, só há real sobre um fundo de conhecer, mas sobremaneira porque o acto de conhecer é, no fundo, a actualização do real.

3.5. A concluir

A concluir, três nótulas apenas.

Em 1922, escreveu Vieira de Almeida: «Em um país como o nosso, pobre de tradições filosóficas profundas, procuro [...] representar uma reacção contra certo vulgo letrado, que toma por alta filosofia qualquer devaneio literário, de brilho falso e oca ressonância, muita vez cheio de erros e de ignorância impetuosa. Se conseguir este resultado nem tudo se terá perdido.» (*IN*, p. 95.)

A sua obra demonstra inegavelmente, em intenção e em teor, que o desiderato foi perseguido e alcançado.

Em 1953, Vieira de Almeida esboça um como auto-retrato intelectual nestes termos: «un homme qui ne veut ni se payer de mots ni se satisfaire d'attitudes, convaincu qu'il faut toujours, sans cesse, en pleine sincérité, pousser tant qu'on pourra toute proposition aux dernières conséquences que l'on soit à même d'atteindre» (*SH*, p. 5).

O seu labor filosófico, o acume da sua ensinança, em estreita articulação com a sua empenhada interpretação do exercício da cidadania, garantem e acentuam a semelhança dos traços.

Que é aquilo que liga, e configura no fundo, todo este itinerário cívico e de pensamento do homem de excepção?

Porventura, uma atitude.

Aquela que pelo viço se espelha na forma e no conteúdo da resposta que teria dado a um ilustre colega estrangeiro que, de visita à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, lhe perguntou:

«— V. Ex.ª é professor decano?

«— Não, não... eu sou de ar livre!»

BREVE NOTÍCIA BIBLIOGRÁFICA:

Para uma reedição dos principais escritos: F. Vieira de Almeida, *Obra Filosófica*, ed. Joel Serrão e Rogério Fernandes, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1986-1988, 3 vols.

Alguns estudos: para além das introduções de J. Serrão e R. Fernandes na obra anteriormente citada, vol. I, pp. IX-CXXII, veja-se Manuel S. Lourenço, «In Memoriam de Vieira de Almeida», *O Tempo e o Modo*, Lisboa, n.º 8 e n.º 11 (1963), respectivamente, pp. 59-66 e 20-32; J. Serrão, «A filosofia de Vieira de Almeida. Uma aproximação», *Filosofia*, Lisboa, 2 (1985), pp. 9-24; *Homenagem a Vieira de Almeida*, ed. Nuno Nabais, Lisboa, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1992 (designadamente, textos de F. da Gama Caeiro, F. Piteira Santos, Mário S. Cardia e N. Nabais). Tenha-se também em conta a dissertação de Mestrado em Filosofia, apresentada à Universidade do Minho, por Graça Dias Lopes, *O Pensamento Estético em Vieira de Almeida*, Braga, 1998.

Capítulo Três

Lógica em Portugal no século XX

Jose Manuel Curado

1. Uma promessa vazia

A lógica é a vanguarda do pensamento filosófico. Só nos territórios cartografados por ela é possível construir argumentos robustos e teorias verdadeiras. O contacto com esses territórios é promovido onde há boa filosofia. A velha ideia aristotélica que considerava a lógica como uma introdução a estudos mais avançados sempre foi sedutora, mesmo em épocas de grande especialização. Neste sentido, a lógica é o assunto mais *fácil* de todas as disciplinas da filosofia. Está para o pensamento como o alfabeto está para a escrita. Espera-se que a lógica seja praticada por todos onde existe filosofia, do mesmo modo que se espera que todos utilizem o alfabeto sempre que escrevam. O panorama de uma filosofia nacional deveria oferecer uma maior quantidade de lógicos do que praticantes de outras disciplinas filosóficas. O exemplo da escrita continua pertinente: a utilização do alfabeto é superior à actividade de escrever romances, ou sonetos ou cartas de amor. Portugal é uma excepção a esta regra. Para compreender o significado da excepção portuguesa na lógica será útil uma ilustração. Numa das obras mais fantásticas e ilógicas da literatura do século XIX, os *Cantos de Maldoror*, do poeta francês Lautréamont, encontra-se um elogio ao pensamento rigoroso da matemática: «Ó severa matemática, eu não te esqueci desde que as tuas sábias lições, mais doces do que o mel, se infiltraram no meu coração como uma onda refrescante.» ([1]) É precisamente o facto de este elogio se encontrar nos antípodas do espírito dos *Cantos* que toma o leitor de surpresa. O rigor da matemática é exactamente o contrário do discurso fantástico. É esta surpresa que é importante isolar desde o primeiro momento de uma visão panorâmica da lógica em Portugal no século XX. A comparação é plausível: o pensamento filosófico português está para o tom do-

([1]) Tradução de Pedro Tamen, Lisboa, Moraes, 1979, p. 85.

minante dos *Cantos* assim como os raros pensadores portugueses que se dedicaram à lógica estão para o elogio da matemática, *mais doce do que o mel*. O pensamento filosófico português tem pequenas gemas lógicas escondidas numa vasta ganga de pensamento nada, pouco, ou mesmo militantemente antilógico. Daí a surpresa pela presença de lógicos num pensamento tradicionalmente afastado da lógica e pela ausência de um número significativo de obras em que o ponto de vista lógico seja relevante. O paradoxo transmitido pela conjunção de presença e de ausência é claro nas falsas partidas de uma investigação lógica no país. A quantidade interessante de pequenos textos publicados transmite a ideia de que no século XX português existiu um grupo de pessoas empenhadas em se informarem do melhor que a investigação estrangeira oferecia mas que enfrentaram uma atmosfera intelectual hostil à lógica. Os textos foram publicados, os autores existiram, mas o resultado final não é de modo algum uma onda refrescante que se possa albergar no coração.

Não foi feliz o destino da lógica no pensamento filosófico português do século XX. A herança prestigiosa de Pedro Hispano e dos Conimbricenses não teve sucessores. Nada semelhante ao valor destes autores nas respectivas épocas e nada semelhante à projecção internacional que justamente mereceram foi alcançado pelos poucos professores de filosofia que se ocuparam de temas de lógica. A situação não é muito diferente da que se passou com matemáticos ou com engenheiros. Se um autor como João de S. Tomás continua a merecer a atenção de estrangeiros (1) pelo interesse das suas análises de lógica temporal, e se o matemático Dantas Pereira continua a atrair a atenção erudita (2) por se ter ocupado em 1800 de um dos capítulos mais curiosos do passado da lógica, o problema da língua perfeita e o projecto de tradução automática das línguas naturais por intermediação de um algoritmo simples, é difícil encontrar algum texto português de lógica escrito por pessoas de formação filosófica no século XX que ultrapasse o nível de conhecimentos introdutórios da disciplina. A audiência filosófica mais importante de qualquer país, os que frequentaram cursos superiores de filosofia, tem em Portugal deficiências enormes e é muito difícil encontrar licenciados num curso superior de filosofia português que dominem um *nível mínimo* de conhecimentos de lógica. Se o mais frequente nos programas superiores de lógica são as banalidades historiográficas que qualquer manual pode oferecer, o mais raro é encontrar docentes a leccionar os quatro pilares mais importantes dos estudos de iniciação à lógica: a teoria da argumentação, o cálculo proposicional, o cálculo de predicados e a lógica modal.

---

(1) Apenas como ilustração, ver Peter Øhrstrøm e Per F. V. Hasle, *Temporal Logic: From Ancient Ideas to Artificial Intelligence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 42.

(2) J. M. Curado, «A utopia linguística de Dantas Pereira: da *escriptura pasigraphica* à impossível língua perfeita», *Diacrítica*, 11 (1996), pp. 409-497.

Um nível de conhecimentos suficiente raramente é alcançado e o clima geral nas faculdades de letras que leccionam cursos de filosofia é o de uma enorme dificuldade em promover programas actualizados, em defender teses em lógica (a falta de orientadores de tese é paralela à falta de professores especializados para a constituição de júris), em organizar bibliotecas de apoio e em desenvolver projectos de investigação em que a lógica seja uma componente importante. Alguém que queira trabalhar em ética com ferramentas de lógica deôntica, em teoria do conhecimento com ferramentas de lógica epistémica, ou em filosofia da linguagem com ferramentas de semântica formal dificilmente encontrará recursos académicos para isso. Apesar de existirem excepções a este panorama (Edmundo Curvelo é a figura mais notável mas não a única), o que caracteriza positivamente a produção lógica dos pensadores portugueses do século XX é a intenção de divulgar alguns capítulos importantes da lógica (separação da lógica clássica em relação à lógica simbólica, relações entre linguagem natural e estruturas lógicas do pensamento, cálculo proposicional) e a elaboração de compêndios e textos didácticos. Infelizmente, o que caracteriza negativamente a lógica contemporânea portuguesa em filosofia é a desactualização temática e a utilização frequente do simbolismo lógico como uma roupagem inútil e decorativa. Apesar da gravidade em subscrever um juízo excessivamente geral (cometer o sofisma da generalização apressada não é um perigo a olvidar), é correcto afirmar que pouco foi feito em lógica por pensadores portugueses do século XX. Apesar de os pensadores técnicos e matemáticos dominarem um nível de conhecimentos em lógica mais especializado, em muito superior a um nível de conhecimentos introdutórios, não é claro que nas suas obras esteja presente verdadeira criatividade.

Um ponto de vista estrangeiro é útil para perspectivar de modo neutro e objectivo a actividade lógica portuguesa. Qual a imagem que os inventários de referência neste campo têm de autores portugueses? A importante *Bibliografia-Ω de Lógica Matemática* (Müller *et al.*, 1987) faz apenas referência aos matemáticos portugueses que se dedicaram à lógica e que alcançaram um nível de sofisticação elevado. Encontram-se neste caso aqueles que são os melhores lógicos matemáticos portugueses, António Aniceto Monteiro (Angola, 1907, Argentina, 1980) e Hugo Baptista Ribeiro (1910-1988), bem como José Ribeiro de Albuquerque, José Morgado e Constantino de Barros. É significativo que nenhum filósofo português esteja presente nessa bibliografia do Grupo-Ω. O ponto de vista estrangeiro é injusto para muitos autores mas a sua mensagem é clara: se os matemáticos honraram a inteligência portuguesa em lógica, o mesmo não pode ser afirmado dos pensadores filosóficos [1].

[1] M. S. Lourenço surge apenas como editor da importante colectânea *O Teorema de Gödel e o Problema do Contínuo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

Numa obra paralela de referência geral sobre a lógica filosófica, o *Handbook of Philosophical Logic* (Gabbay e Guenthner, 1983-89), nenhum português é indicado. Mesmo alguns países com os quais Portugal pode ser comparado na produção filosófica relativamente afastada das principais problemáticas da filosofia contemporânea produziram lógicos de nível mundial. Pense-se nas riquíssimas escolas de lógica polaca, finlandesa e holandesa. Por que não surgiram em Portugal figuras como um Church, um Gödel, um Turing, um Quine, ou um Newton da Costa?

Procurar descobrir por que é que uma área de vanguarda do pensamento filosófico e aquela que está na base de algumas das construções intelectuais mais poderosas do século XX (computação, matemática, teoria de sistemas, ciência cognitiva) ficou menosprezada na cultura portuguesa e no ensino secundário e superior do país é empreender uma viagem dolorosa. A causa maior da dor reside na verificação de que em meados do século nada faria prever uma avaliação final tão negativa dos resultados alcançados. Os sinais eram prometedores. Assim, o astrónomo, matemático e historiador da matemática Pedro José da Cunha, ainda nas primeiras décadas do século, mostrou interesse pela teoria dos conjuntos e chegou a publicar um estudo académico sobre esse tema. Como se sabe, é difícil promover qualquer início de estudos em lógica ou em fundamentos da matemática sem noções de teoria de conjuntos. Nos anos 20, Leonardo Coimbra coloca a lógica no subtítulo de uma das suas obras mais importantes, *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, de 1923, e quatro anos depois publica uns apontamentos com o título *Notas sôbre a abstracção scientífica e o silogismo*, em que revela grande conhecimento do passado da lógica e alguma informação sobre os desenvolvimentos recentes em lógica matemática ou logística através de obras de Burali-Forti e de A. Padoa. A revista *Portugaliae Mathematica*, desde o primeiro volume de 1937, publicou ocasionalmente artigos de lógica matemática de autores nacionais (António Aniceto Monteiro, Hugo Baptista Ribeiro, José Morgado, José Ribeiro de Albuquerque) e de grandes vultos estrangeiros (John von Neumann, Alonzo Church, Haskell B. Curry, Patrick Suppes e outros). Professores dedicados defenderam dissertações universitárias sobre assuntos lógicos (Arnaldo de Miranda Barbosa, em Coimbra, e Curvelo, em Lisboa). O influente e muito dotado Francisco Vieira de Almeida dedicou uma parte substancial da sua obra à divulgação da lógica, e Edmundo Curvelo, o seu assistente na Faculdade de Letras de Lisboa, para além de escrever obras lógicas de maior fôlego (*Multiplicidades Lógicas Discretas*, 1947, *Os Princípios da Logificação da Psicologia*, 1947) e de revelar uma informação extraordinária do que se fazia além-fronteiras, dedicou-se com grande empenho e sucesso à didáctica, um dos aspectos mais difíceis da lógica. A elaboração que fez de textos cativantes e introdutórios (*A Bomba Atómica, a Tabuada e o mais que adiante*

se verá, 1946, *O Resto da Bomba Atómica*, 1946, *Os Paradoxos de Mestre Xis. Paradoxos Lógico-Matemáticos*, 1947) coloca-o numa vasta tradição de grandes lógicos estrangeiros com preocupações na didáctica da lógica, de Charles L. Dodgson, mais conhecido pelo pseudónimo literário de Lewis Carroll, até Raymond Smullyan. Uma idêntica preocupação pedagógica também justifica um curso de Lógica Simbólica publicado pelo engenheiro mecânico António Gouvêa Portela na *Técnica*, a revista de alunos do Instituto Superior Técnico, em 1957. Esta introdução à lógica é de grande qualidade e tem a seu favor a adopção de uma definição feliz de lógica: «a lógica é o estudo sistemático dos métodos e princípios usados para distinguir os argumentos correctos dos incorrectos». A proposta de estudo da lógica segundo o ponto de vista da teoria de argumentos, rara no nosso país nessa data, poupou o autor a debates inúteis e cansativos sobre a impotência do silogismo e proporcionou a jovens leitores o contacto com noções importantes, como a prova formal da validade de argumentos, o método dedutivo, as funções proposicionais, o sistema lógico, linguagem e metalinguagem e fórmula bem formada. O artigo do engenheiro Portela continua ainda a ser um objecto pedagógico de grande interesse. O matemático José Sebastião e Silva chegou a fazer palestras de introdução à lógica a professores do ensino secundário que se tornaram posteriormente em textos de qualidade para o ensino inicial de lógica (*A Lógica Matemática e o Ensino Médio*, 1941, *Introdução à Lógica Simbólica e aos Fundamentos da Matemática*, 1959, *Sur l'introduction des mathématiques modernes dans l'enseignement secondaire*, 1962). A preocupação pela divulgação de noções lógicas elementares também esteve presente em Hugo Ribeiro (*Linguagens Elementares e Estruturas Matemáticas (Breve Iniciação)*, 1969). Mesmo um autor como Délio Nobre dos Santos, que não é fácil associar à lógica, escreveu nos anos 40 pequenos textos sobre esse assunto («Nota sobre as condições dos postulados em qualquer teoria dedutiva e a noção de evidência», 1946, «Lógica e tautologia», 1950). Alguns autores da geração mais nova têm mantido continuamente a produção de textos introdutórios de grande nível (Augusto Franco de Oliveira, *Lógica e Aritmética. Uma Introdução Informal aos Métodos Formais*, 1991) e de artigos sobre aspectos da lógica filosófica contemporânea (como a colectânea de artigos publicados durante muitas décadas de Vitorino de Sousa Alves, *Ensaio de Filosofia das Ciências*, 1998). Apesar de em número reduzido, a atmosfera do estudioso de lógica em língua portuguesa beneficiou também de algumas traduções de importantes textos de referência, nomeadamente de William e Martha Kneale, Gödel, Jean Chauvineau, Jean-Blaise Grize, Marcel Boll, Ambrogio Manno (sobre filosofia da matemática), Alain Badiou (sobre epistemologia da matemática), Alexandra Guetmanova e Jacques d'Hondt.

Perante isto, a surpresa pelo nível insuficiente da lógica portuguesa torna-se maior. Um olhar retrospectivo sobre o que foi produzido no século XX mostra que

as décadas de 40 e 50 foram as mais ricas em lógica, mas que antes e depois delas o interesse pela lógica não esteve presente. Se existiram personalidades criativas que ocuparam parte da sua produção intelectual com a constituição de um terreno fértil para que gerações mais novas pudessem usufruir de recursos de introdução à lógica na sua língua materna, qual a razão por que não tiveram continuidade esses esforços? Se da parte dos matemáticos a questão não se põe de um modo tão incisivo nem, em geral, da parte dos mais recentes cientistas da computação, o mesmo não pode ser verificado nos pensadores filosóficos. É surpreendente a ausência de reflexão e debate sobre as linhas que marcaram a lógica neste século: a obra de Gödel, a filosofia da matemática, a redescoberta da lógica temporal por Arthur Prior, a noção de computação, a lógica modal, etc. A noção de computação é exemplar a este respeito. Como é possível que um dos assuntos de maior fecundidade intelectual (na filosofia da mente e do conhecimento, na matemática, na linguística, na ciência cognitiva e, obviamente, na lógica) não merecesse a atenção dos que se dedicavam à filosofia em Portugal? Qualquer destes exemplos não é de importância menor. É óbvio que em todas as áreas científicas existem assuntos que não são cultivados em determinado país. Esta é uma verdade da divisão do trabalho intelectual. Não é esse o ponto a argumentar. Para que o leitor compreenda o significado de um pensamento filosófico nacional que não dedicou muita atenção à noção de computação (1) e aos outros exemplos de linhas de investigação contemporânea em lógica, terá de imaginar um mundo absurdo em que os físicos do século XX investigassem sem atribuir qualquer importância à relatividade ou à física quântica ou em que os matemáticos vivessem contentes consigo mesmos sem a análise matemática. Um pensamento filosófico que produziu ensaístas notáveis noutros campos de reflexão, seja pela originalidade temática, seja pela força dos argumentos, seja pela informação rica daquilo que se faz além-fronteiras (pense-se, numa escolha puramente ilustrativa, na teoria da sexualidade, em *O Amor Místico*, de Sílvio Lima, de 1935, ou na epistemologia, o *Tratado da Evidência*, de Fernando Gil, de 1996), deu-se a si mesmo o luxo problemático de viver sem a grande lógica que se fazia no estrangeiro.

(1) Não estão presentes nesta avaliação textos sobre assuntos próximos do conceito de computação, como o artigo de Sílvio Lima, «Cérebros Electrónicos e Cérebros Humanos (Psíquico, Psicológico e Cibernético)», *Revista Filosófica*, 1952, pp. 3-15, a reflexão sobre o conceito de informação na biologia feita por Maria Manuel Araújo Jorge («Uso e Abuso do Conceito de Informação em Biologia Molecular», *Análise*, 15, 1991, pp. 113-131, e *Biologia, Informação e Conhecimento*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995), nem a aproximação feita entre a cibernética e correntes tradicionais do pensamento feita por Filipe Rocha, *Cibernética e Liberdade. A Maneira Nova de Pensar o Homem?*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1976.

Um nome importante do pensamento português deste século, Álvaro Ribeiro, chega a mostrar algum menosprezo pela lógica na sua obra *O Problema da Filosofia Portuguesa*: «A pretensa lógica formal [...] tem sido uma extensão abusiva e errónea que conduz fatalmente ao discurso escolástico.» Uma característica do percurso da lógica pelo pensamento português não é apenas a da ausência. Se fosse esse o quadro geral, a terapia seria fácil. O drama intelectual que se vive em Portugal é o de existirem muitas personalidades influentes na vida académica em ostensiva luta contra o pensamento informado pelas ciências e contra uma noção de filosofia como vanguarda da investigação em muitos assuntos promovidos no século XX. É de um modo geral desconhecido o papel que a filosofia tem em lógica, em ciência cognitiva e em ciência da computação. Continua a ser motivo de surpresa para muitos pensadores portugueses que o papel da filosofia não seja menor, muito pelo contrário. Dir-se-ia que continua a ser de bom-tom subscrever textos vagos e nebulosos. São possíveis muitas leituras deste fenómeno ([1]), mas uma característica importante a não olvidar são as palavras amargas de todos quantos quiseram investigar em português em lógica: carreiras feitas fora de Portugal (António Aniceto Monteiro, Hugo Baptista Ribeiro), doutoramentos feitos no estrangeiro devido a uma completa ausência de orientadores, dificuldade em trocar ideias e em desenvolver grupos de discussão, departamentos de filosofia com pouco interesse em lógica (a alteração do nome desses departamentos para Departamentos de Lógica e Filosofia talvez aumentasse o interesse pela melhoria da situação e a responsabilidade civil e intelectual das universidades), recurso desesperado por parte das faculdades a docentes menos habilitados para leccionar lógica, devido a um reduzido número de interessados, concursos para lugares de lógica que ficam por preencher, etc. Felizmente para o pensamento português, a grande abertura da sociedade portuguesa ao estrangeiro, o aumento da população universitária e a constituição de grupos de interesse em lógica, em filosofia analítica, em filosofia da mente, em linguística e em inteligência artificial têm promovido iniciativas de mérito para a divulgação da lógica. Alguns sintomas agradáveis do interesse crescente pela investigação em lógica são os colóquios em honra de

([1]) Para uma das mais interessantes, no contexto da reflexão antiga sobre a produção científica portuguesa, ver Onésimo Teotónio Almeida, «Sant'Anna Dionísio e a não-cooperação da inteligência ibérica na criação da ciência», *in* J. Pinto Peixoto *et al.*, *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal no Século XX*, vol. III, Lisboa, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa, 1992, pp. 1707-1731. Num relatório muito optimista sobre o ensino da lógica na última década do século XX, Paulo de Melo salienta as condições menos boas do ensino pré-universitário que favorecem o desinteresse dos estudantes pela lógica («O ensino da lógica», *in* Fernando Gil, ed., *Perfil da Investigação Científica em Portugal: Filosofia*, Lisboa, Ministério da Ciência e da Tecnologia, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Observatório das Ciências e das Tecnologias, 1999, pp. 70-80).

matemático ou lógico? Os *Principia Mathematica* de Whitehead e de Russell são um momento da história da matemática ou são um monumento da grande filosofia europeia? A lógica temporal de Prior é uma mera continuação dos paradoxos gregos da batalha naval ou uma porta aberta para as aplicações computacionais de Dov Gabbay? A teoria das situações de Barwise é uma obra de lógica, uma teoria da mente ou, novamente, um capítulo das ciências da computação?), o critério aqui adoptado é muito claro: apenas são considerados os autores de ostensiva formação filosófica. 2. É um hábito terrível na história de um assunto intelectual dedicar um peso excessivo à influência estrangeira, como se a obra de um autor fosse a generosidade em se deixar influenciar. Assim, como não são as ideias estrangeiras que aqui estão em causa mas o que os autores portugueses fizeram delas, será dado relevo à construção argumentativa e à análise dos textos desses autores. Nenhum autor é grande por ter lido outros autores. Esse é um assunto privado, ou de formação universitária, ou, ainda, de circunstâncias sociais (a fragilidade teórica de muitos autores dos anos 30 e 40 é grande devido à enorme dificuldade em aceder à produção intelectual estrangeira). Um autor merece ser estudado pelo seu contributo efectivo para o avanço da disciplina em que trabalha. A história da lógica filosófica portuguesa não oferece, infelizmente, dificuldades na selecção de autores. Apenas Curvelo contribuiu para o avanço da disciplina. O mérito dos restantes (Vieira de Almeida, Miranda Barbosa, Magalhães Godinho, Vitorino de Sousa Alves) é pedagógico. Só é possível compreender a importância relativa deste mérito pedagógico quando se tem presente o ambiente intelectual português hostil à lógica (muitas vezes de modo absurdo). Estes autores foram excepções de grande valor para a vida das universidade a que pertenciam. A regra a adoptar é, pois, a seguinte: só com uma atenção de pormenor àquilo que *efectivamente* foi produzido será possível traçar um quadro geral da lógica no pensamento filosófico português.

A promessa forte de Vieira de Almeida

A honra de introduzir a lógica simbólica no discurso filosófico português do século XX pertence a Francisco Vieira de Almeida (1888-1962). O mérito é grande, tal como é grande a surpresa do estudioso ao verificar o vasto número de textos deste autor sobre assuntos muito diferentes da lógica. Vieira de Almeida consegue demonstrar pela sua obra que não existe incompatibilidade entre um pensamento cativado pelos assuntos tradicionais da reflexão filosófica e um pensamento militante em lógica. O interesse pedagógico das obras lógicas de Vieira de Almeida é muito grande e ainda podem ser lidas com utilidade. São os seguintes os títulos:

A Impensabilidade da Negativa, de 1922; *Proémio à Lógica*, de 1930; *Nota sobre o Ensino da Lógica em Portugal*, de 1940 (estes três títulos foram reimpressos no primeiro volume da *Obra Filosófica*, de 1986); a *Lógica Elementar*, de 1943 (reimpressa no segundo volume da *Obra Filosófica*, de 1987); desse ano até 1952 publica na *Revista de Portugal* uma série de artigos com o título «Lógica e sintaxe»; *Iniciação Lógica*, de 1956 (reimpressão parcial no terceiro volume da *Obra Filosófica*, de 1988). Na revista *Ocidente*, de 1945 a 1947, publicou ainda pequenos textos com ostensivo conteúdo lógico, nomeadamente «Projecção da lógica moderna» e «Ainda a projecção da lógica moderna». Com a excepção da *Impensabilidade da Negativa*, em que um problema original é equacionado, as obras de lógica de Vieira de Almeida são de um modo geral de nível introdutório. A mais conseguida de todas foi a *Iniciação Lógica*, obra preparada para um trabalho conjunto com Curvelo e que apenas a morte prematura deste impediu.

Tendo como ponto de partida a definição de lógica proposta por Gonseth (a lógica é a física do objecto qualquer, *Iniciação Lógica*, p. 9), Vieira de Almeida procura construir uma lógica elementar sobre a análise do pensamento expresso publicamente através da linguagem. A morfologia e a sintaxe das línguas naturais possuem importantes estruturas lógicas que não são evidentes. Alguns exemplos (*ibid.*, p. 22) mostram como a imprecisão da língua esconde um número elevado de operações lógicas. Assim, os enunciados *a.* «A elipse é uma secção cónica», *b.* «S. Mateus é evangelista», *c.* «A é gémeo de B», *d.* «Alguns homens são generosos» e *e.* «Neptuno é deus do mar» são aparentemente dotados de propriedades semelhantes. A estrutura "*A* é *B*" é comum a todos os enunciados. Porém, as relações internas que essa estrutura oculta são diferentes: implicação (*a.*), pertença (*b.*), unicidade do elemento de uma classe (*c.*), existência (*d.*) e igualdade (*e.*). Outros aspectos das línguas naturais são igualmente ricos em estruturas lógicas pouco evidentes: nomeação ou relação de correspondência a coisas, subentender ou entimema, significado, predicação, relevância, voz, tempo, modalidade, circunstância, etc.

A primeira obra do pensamento filosófico português do século XX em que é clara a presença de temas lógicos e a utilização de notação simbólica na construção de argumentos é a dissertação de concurso de Vieira de Almeida à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, *A Impensabilidade da Negativa* (1922, 1972, 1986). Esta obra enferma de uma estrutura que não seduz facilmente o leitor. O tema não é apresentado com a clareza que pontifica nas obras de introdução à lógica mas nas pinceladas largas que caracterizam habitualmente o ensaísta dotado e o professor brilhante. Todo o texto teria beneficiado de uma extensa revisão editorial. Alguns aspectos retóricos poderiam ter sido atenuados, sobretudo o infeliz carácter programático que o autor confere ao texto: «estou apenas a indicar o caminho que procurarei seguir em estudos ulteriores», «designar pontos de referên-

cia para trabalho futuro», «mostrar o espírito geral da série de estudos, iniciada por este trabalho». Procurar isolar o fio do argumento é, pois, uma tarefa difícil. A originalidade temática deste texto e as inovações lexicais da língua filosófica em português que introduz faz valer, todavia, o esforço de leitura. O campo temático é sedutor: o estatuto do negativo, o nada, o impossível, o impensável, o insolúvel, o incrível, o inconcebível, o irrepresentável, o absurdo ([1]).

O ensaio inicia-se com uma discussão sobre a natureza da filosofia ([2]). Este assunto não é meramente decorativo e inócuo porque Vieira de Almeida coloca os problemas filosóficos no início de uma reflexão sobre as formas de solução próprias da investigação racional. A concatenação do argumento é muito fluida e convincente. Quais os problemas de que se ocupa a filosofia? Quais os problemas que a filosofia compartilha com a ciência? Qual a forma de solução dos problemas filosóficos? O facto de alguns problemas filosóficos reaparecerem frequentemente faz nascer a dúvida sobre as soluções propostas anteriormente para os mesmos e sobre as capacidades racionais humanas para os solucionar definitivamente. O que é um problema insolúvel? Vieira de Almeida responde a esta questão com grande força mas sem retirar todas as consequências do seu próprio ponto de vista. Problema insolúvel é aquele em que a insolubilidade foi demonstrada. Este é um assunto estranho para a racionalidade humana. Qual o significado da expressão «demonstrar que não se pode demonstrar»? Soluções recentes a questões deste tipo sublinham a dimensão histórica dos problemas filosóficos. Assim, a pergunta famosa que o filósofo inglês Colin McGinn faz sobre um dos problemas mais difíceis da filosofia ocidental — «Podemos solucionar o problema mente-cérebro?» — tem as seguintes respostas: é significativo que o problema não tenha sido resolvido durante séculos e, como consequência, é legítimo afirmar que o problema não pode em absoluto ser alguma vez solucionado devido às limitações cognitivas da mente humana. Em 1922, Vieira de Almeida não se apercebe da explosiva fecundidade teórica que o seu génio esboçou em traços largos. Que a razão humana possua no seu interior paradoxos que resistem à análise é algo semelhante a afirmar que um

([1]) A posteridade da investigação deste tema foi muito grande. Cf., por exemplo, John D. Barrow, *Impossibility: The Limits of Science and the Science of Limits*, Oxford, Oxford University Press, 1998; e Philip J. Davis e David Park, eds., *No Way: The Nature of the Impossible*, Nova Iorque, W. H. Freeman, 1987. A lógica paraconsistente do brasileiro Newton da Costa é uma resposta aos problemas colocados pelos paradoxos e contradições: ver do próprio «On the theory of inconsistent formal systems», *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 15, 1974, pp. 497-510; ou, ainda, Newton C. A. da Costa, Otávio Bueno, e Steven French, «Is there a Zande logic?», *History and Philosophy of Logic*, 19, 1998, pp. 41-54. É possível discernir a presença deste tema na lógica de conjuntos difusos: Bart Kosko, *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*, Nova Iorque, Hyperion, 1993.

([2]) Ver, neste volume e tomo, Sexta parte, capítulo Dois.

cego vê, ou que o que vê está cego, que o que anda está parado ou que o que está parado anda. É compreensível que Vieira de Almeida não retire consequências do paradoxo que equacionou. O pensamento das primeiras décadas do século é excessivamente optimista e precisaria de Kurt Gödel, da física quântica e dos desaires da razão na Segunda Guerra Mundial para aumentar o realismo sobre as suas capacidades. A noção de intratabilidade teórica dos problemas intelectuais ainda estava a ser constituída. Perante o paradoxo, Vieira de Almeida opta por uma administração do mesmo, mais do que dele retirar as consequências.

A insolubilidade pode ser parte do problema como entidade lógica ou ser parte dos dados do problema. No primeiro caso, demonstra-se logicamente que o problema é insolúvel (ao modo da demonstração da quadratura do círculo); no segundo caso, procurar-se-á descobrir se o que impede a solução é algum dado concreto ou a inadequação entre os dados concretos e as construções teóricas dos problemas. Vieira de Almeida propõe uma interessante tipologia dos problemas racionais. O grupo dos problemas divide-se entre quatro categorias principais. Aos problemas de facto correspondem formas de solução dependentes da experiência e da investigação concreta. Aos problemas de relações directas correspondem soluções de auto-observação, investigação e construção. Aos problemas de relações puro-abstractas correspondem soluções de cálculo sobre entidades racionais. Aos problemas de relações duplas correspondem soluções de elaboração lógica de dados. A ordem de dificuldade destas categorias de problemas é clara: a primeira e a terceira categorias obtêm frequentemente solução; a dificuldade é maior para a segunda e para a quarta categorias.

Se Colin McGinn, perante o problema duro da consciência, elabora o argumento «se não foi encontrada a solução, então é significativo que não tenha sido encontrada a solução, daí que não possa ter solução», Vieira de Almeida adopta uma outra estratégia: renovar o problema é muitas vezes a única e verdadeira solução. Os exemplos com que trabalha não são diferentes do problema de McGinn. O problema da consciência, caracterizado como «problema-limite», só pode ser retomado frequentes vezes no sistema de conhecimentos mas não solucionado definitivamente. Vieira de Almeida reconhece um estrato da razão que resiste ao inquérito. O argumento que utiliza não deixa nenhuma ambiguidade. Mesmo que os problemas tidos por insolúveis obtenham uma solução, «a questão-limite permaneceria, talvez modificada, mas nunca destruída» (*Obra Filosófica,* vol. I, p. 263).

O âmago do argumento reside no comentário que é feito a uma disputa entre Stuart Mill e Spencer sobre o termo «inconcebível». O que está em causa é equacionado por Vieira de Almeida numa análise que faz ao seguinte texto de Spencer: «É incrível que um projéctil de canhão, arremessado da Inglaterra, vá cair na América; mas não é inconcebível. Reciprocamente é inconcebível que um dos

lados de um triângulo seja igual à soma dos outros dois.» (*Ibid.*, p. 269.) Vieira de Almeida começa por dividir o campo do significado de «inconcebível» em dois factos psíquicos: a incredibilidade e a impensabilidade. O erro cometido por Spencer, do ponto de vista de Vieira de Almeida, é o de irmanar a comparação de relações com a comparação de objectos. Com a primeira, tem-se o juízo e o labor mental que é a abstracção; com a segunda, tem-se a percepção. Não é aceitável fazer uma comparação directa ou sensorial entre relações ideais. O problema mais geral da representação auxilia a compreender a diferença entre ambas. O conjunto formado pela impensabilidade e pela incredibilidade é enriquecido pelo oposto da representação, a irrepresentabilidade. Como exemplo do irrepresentável está a noção de um corpo com as propriedades simultâneas de não ter extensão nem resistência. Pelo contrário, é concebível a extensão sem a resistência. Qual a linha de fronteira que medeia entre o concebível e o irrepresentável? Um critério que define ambos é o de o princípio do terceiro excluído só se aplicar ao mundo das ideias e dos conceitos e não ao que se pode representar. Assim, para se estabelecer a verdade do argumento $a = b$ / $c = b$ / $a = c$, ou a impensabilidade de se afirmar a sua negação, é necessário ter presente a diferença entre a negação de um facto dado por meio de percepções (o que corresponde a uma afirmação de inexistência) e a negação de uma relação. Neste último caso, afirma Vieira de Almeida, «a negativa é de certo inconcebível, porque a sua impensabilidade é precisamente um dos caracteres da intuição» (*ibid.*, p. 273). O caminho para decidir o problema da impensabilidade da negativa encontra-se num aspecto psíquico — o sentimento de evidência. É revelador que não tenha sido apresentado o critério lógico como solução para este problema. Vieira de Almeida não era um lógico de coração mas um professor competente e empenhado. O assunto mais original a que aplicou as ferramentas da lógica contemporânea não tem do seu ponto de vista solução lógica. Um espírito lógico (como o do seu colega Curvelo) teria recusado a evidência e proposto critérios formais para a operação lógica de negação. A distância que Curvelo estabelece entre a validade de um argumento e o sentimento de evidência é vasta. Vieira de Almeida adopta um ponto de vista diferente e parece compreender a primeira à luz do segundo.

A promessa forte de Magalhães Godinho

A presença do importante historiador Vitorino Magalhães Godinho numa história do pensamento lógico português não deixará de surpreender o leitor menos prevenido. O que justifica a presença de Magalhães Godinho é o facto de a sua dissertação de licenciatura em 1940, *Razão e História (Introdução a um Proble-*

ma), se ocupar com grande qualidade (para um texto produzido no final de uma licenciatura) de aspectos do pensamento científico e lógico. A isto seguiu-se a publicação de uma obrinha de divulgação, em 1943, *Esboços sobre Alguns Problemas da Lógica*. A segunda parte deste livro, de maior densidade teórica, foi reimpressa de forma independente no volume IV dos seus *Ensaios, Humanismo Científico e Reflexão Filosófica*, com o título genérico *Alguns Problemas de Formalização* (1971). No mesmo volume dos *Ensaios* foi igualmente reimpressa a obra *Razão e História*.

O problema que *Razão e História* equaciona é de metalógica, isto é, de reflexão filosófica sobre as estruturas da lógica. Os *Esboços*, um texto de introdução à lógica muito bem construído, inserem-se na proposta de renovação da leccionação da lógica no ensino secundário português, nas disciplinas de filosofia e de matemática. Ambos os textos são preciosos por testemunharem as enormes dificuldades de produção intelectual em Portugal nos anos 40. Estas dificuldades eram especialmente momentosas na investigação lógica. Como Magalhães Godinho reconhece no prefácio do quarto volume dos *Ensaios*, sentia-se um pioneiro de estudo da lógica num ambiente universitário não receptivo à melhor investigação estrangeira. Infelizmente, esse estudo autodidacta só raramente foi acompanhado. O pequeno grupo de estudiosos de lógica que nessa época compartilhava com Godinho o gosto pelo pensamento rigoroso e formal incluía as figuras grandes, mas também elas solitárias, de Sebastião e Silva, de Vieira de Almeida e de Curvelo. A formação técnica em lógica não podia ser recebida na universidade e apenas o convívio feliz com Bento de Jesus Caraça, António Aniceto Monteiro e Hugo Ribeiro desempenhou o papel formador que o ensino oficial da época era impotente em promover. Só uma grande mente pode formular com autoridade e ironia a caracterização que fez do ensino português de meados do século XX: «Gozámos, por isso, do privilégio de nada ter aprendido na Faculdade, e de nos podermos preparar à nossa vontade.»

Esta liberdade de pensamento revela-se com muita força no desejo de Godinho em rever o modo de formular o problema da lógica. O espírito geral das considerações que dedica a este assunto é o de crítica ao postulado da substantivação e da existência autónoma da verdade. A argumentação de apoio a esta crítica constrói-se através da análise histórica da evolução dos processos formais. Dois aspectos desta evolução são especialmente importantes: a independência progressiva do trabalho formal dos instrumentos lógicos e matemáticos em relação aos conteúdos da investigação do concreto e a afirmação da historicidade constitutiva da razão humana. A respeito do primeiro, é apresentada uma teoria operacionalista das noções científicas que visa limitar a separação de esquemas formais em relação à realidade natural. A respeito do segundo, é frequente a defesa da tese de que as ideias matemáticas e físicas se definem progressivamente

com a experiência e a história científica anterior. Qualquer platonismo matemático é afastado: «A razão tem portanto uma história.» (*Ensaios IV...*, p. 116.) Godinho revela na sua argumentação uma grande finura de análise e não comete o erro de repetir facilmente noções equívocas. Está a seu favor, por exemplo, ter compreendido o papel de Kant na história da lógica: «Em Kant há [...] uma teoria lógica que remodelada e ampliada nos norteará por rumos certeiros. É preciso voltar a Kant.» (*Ibid.*, p. 119.)

O ponto de vista que Magalhães Godinho adopta nas reflexões sobre lógica é o do historiador interessado em compreender como as ideias científicas derivam da realidade social e influenciam o seu progresso. A linha principal do argumento de *Razão e História* critica a facilidade aparente com que os lógicos e matemáticos utilizam os princípios lógicos. Aos olhos destes profissionais, os princípios lógicos são eternos porque são válidos independentemente de determinações temporais. Os princípios lógicos de identidade, de não contradição e do terceiro excluído constituem a base de um modelo de racionalidade muito antigo e imune à transformação histórica das sociedades. Se alguém tivesse que resumir em poucas palavras as estruturas principais da sua razão seria muito provável que indicasse os princípios lógicos. Diria algo semelhante ao seguinte enunciado: «o que caracteriza a minha razão pessoal é, entre outros aspectos, o respeito pelo princípio de identidade». Poderia, se pressionado, confessar quase em desespero: «a minha razão adopta o princípio de identidade porque nada consegue pensar na sua ausência». O problema teórico que Magalhães Godinho discerne com perspicácia na utilização dos princípios lógicos é o da facilidade com que se considera intemporal uma determinada configuração da racionalidade humana. Por que parece o princípio de identidade tão evidente e tão intemporal? Afirmar que $A = A$ possibilita a construção de robustos edifícios de lógica e de matemática. O movimento de formalização matemática caracteriza-se por ligar todo o conhecimento disponível numa área de investigação (aritmética, teoria de conjuntos, topologia, ou qualquer outra) a enunciados evidentes e simples, os axiomas. Num certo sentido, só existe conhecimento matemático porque se encontrou o modo de administrar o sentimento de evidência que os princípios lógicos proporcionam. A intuição criativa, as noções primitivas ou não definidas e a demonstração a partir de axiomas compartilham com os princípios lógicos a aparente falta de necessidade em serem justificados. Todos os enunciados válidos num dado corpo de conhecimentos matemáticos se demonstram com essa evidência, mas a evidência por si mesma não é demonstrada. Nem os matemáticos nem os lógicos são atormentados pela pergunta: «Por que tem a minha razão a característica de aceitar alguns enunciados como evidentes?» A racionalidade humana não tem forma de pensar um valor variável segundo o tempo para o princípio de identidade. O enunciado «$A = A$»

é verdadeiro no tempo da Revolução Francesa, no tempo da primeira viagem marítima até à Índia, no tempo dos celtas e no tempo dos Neanderthal. A suspeita fina que Magalhães Godinho levanta sobre a aparente intemporalidade das estruturas lógicas da racionalidade humana não tem, todavia, solução na investigação histórica. O ponto de vista do historiador é importante mas Godinho acrescenta alguns dados da investigação antropológica e psicológica. A linha de investigação esboçada por Godinho é prometedora e continua em aberto. Algumas décadas depois da publicação da dissertação de licenciatura seria possível acrescentar outras ciências que estudam o problema, nomeadamente a ciência cognitiva, a teoria da racionalidade, a psicologia evolutiva e a filosofia da mente.

Como combate Magalhães Godinho o mito da intemporalidade dos princípios lógicos da razão humana? Sérias dúvidas podem ser colocadas a um modo de fazer ciência que tende a separar progressivamente os instrumentos geométricos dos fenómenos físicos estudados com esses instrumentos. Um modo de deter a separação entre as formas de representação e os objectos representados é o estudo de estruturas especiais que clarifiquem as propriedades de um sistema único que inclua a geometria e os objectos físicos. Não é apresentada nenhuma definição ostensiva do que Godinho entende por estrutura especial e por sistema único. O que mais se aproxima no seu argumento às características de um sistema único que reúna representação abstracta e conteúdo físico concreto é a noção de objecto. Para Godinho, «um objecto não é definido independentemente das relações e operações» (*ibid.*, p. 73). É possível apreender de um modo intuitivo o argumento de Godinho sobre a noção de objecto. Uma parte importante do significado de «mesa» deriva de procedimentos como a produção técnica de mesas ou a utilização quotidiana de mesas. O que significaria «mesa» se ninguém no mundo soubesse produzir uma? O que significaria se não servisse qualquer fim útil? A ligação de dependência entre o significado e a produção do objecto está também presente nas noções lógicas e matemáticas. Se bem que a noção de algoritmo não seja utilizada ostensivamente neste contexto, desempenha no argumento um papel importante através da noção próxima de regra de produção. O exemplo geométrico pode ser aplicado a todo o conjunto de conceitos científicos: «A ideia de circunferência é a lei para a construirmos, lei que não é pura forma porque está implacavelmente unida, intrinsecamente conexa a uma conduta, a uma operação de relacionação.» (*Ibid.*, p. 74.) A ideia de número dois é explicada com grande precisão fenomenológica pela interacção de dois homens numa operação de troca comercial (*ibid.*, p. 123). A influência da epistemologia genética de Piaget é muito forte neste ponto. Os comportamentos operatórios possuem um papel importante na origem das ideias matemáticas, como a ordenação, a contagem, a correspondência, a reunião, a distribuição, a mensuração e a referenciação. Para que o argumento seja

completo falta, porém, a demonstração de que *todas* as noções lógicas e matemáticas possuem uma génese comum e única. Os métodos de prova lógica também se poderiam incluir numa teoria da génese operatória? É forçado considerar, por exemplo, a demonstração por *reductio ad absurdum* um método com origem em condutas operatórias. A defesa do operacionalismo conceptual conduz Godinho a diminuir o valor do formalismo lógico a favor da utilização pragmática das noções: «as ideias são a ferramenta da nossa actividade sobre o mundo. Longe de estarem incluídas apenas no plano verbal, pertencem ao comportamento transformador do meio. Conclusão oposta à do formalismo lógico» (*ibid.*, p. 75). O operacionalismo de Godinho aproxima-se em certos aspectos da famosa obra de Percy Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, e compartilha com ela algumas dificuldades de argumentação. A génese operatória das noções lógicas é comum à génese das noções físicas. É possível aceitar exemplos concretos em apoio deste ponto de vista: «Os recentes progressos da física mostraram que as noções não têm sentido independentemente das operações que as inserem na realidade. O tempo não existe sem um processo para o medir: relógio, clepsidra, ou a simples sucessão dos dias e das noites.» (*Ibid.*, p. 115.) Todavia, é difícil aceitar que *todas* as noções físicas esgotem o seu significado nos procedimentos instrumentais.

A teoria metalógica de Godinho enferma de um idealismo excessivo na avaliação que faz da lógica formal. Não é por ele considerado o facto de a lógica ser uma ciência tão histórica como as outras e que a descoberta de novos conceitos, novas operações e de novas formas de representação simbólica dependem de processos de criatividade muito complexos. A crítica ao aparente distanciamento da lógica em relação ao real é frágil por uma outra razão. O argumento que estrutura a sua tese é falacioso em muitos aspectos: «as proposições lógicas não podem ser afeiçoadas por nada de exterior; totalmente vazias de conteúdo [...] se a lógica não brota da experiência, por força necessita de erguer-se por leis próprias [...] Atingimos de novo a zona das verdades eternas e da perpétua imobilidade. Negámos de um golpe a feição histórica do real e da ciência que o tenta subjugar» (*ibid.*, p. 81). A conclusão deste argumento não se segue das premissas. Se o leitor substituir «proposições lógicas» e «lógica» por «filmes de Hollywood» compreenderá como a conclusão tem um âmbito superior ao que está incluído nas premissas (assumindo, obviamente, que a lógica é tão histórica e tão filha de sociedades humanas quanto a produção dos filmes de Hollywood). Desde os gregos que uma das mais fortes motivações do pensamento lógico-matemático tem sido a estranha proximidade das estruturas lógicas em relação ao real. Este é um facto absoluto e enigmático: o real parece coincidir com a racionalidade humana e esta com aquele. Numa conferência de 1959, o físico Eugene P. Wigner denominou esta estranha coincidência uma «eficácia irracional da matemática nas ciências naturais». Parece escapar a

Godinho a lição mais profunda desta eficácia quase irracional: por muito que o formalismo lógico pareça afastar-se do concreto, mais tarde ou mais cedo será descoberta uma zona da realidade a respeito da qual esse formalismo constituirá a representação mais fiel. A origem das geometrias não-euclidianas é uma ilustração conspícua deste acontecimento frequente na história das ciências lógico-matemáticas. A teoria da relatividade demonstrou que a compreensão do universo exige geometrias que pareciam, no momento em que foram publicadas, as mais afastadas do real. A perspectiva de Godinho é diferente. Está em causa a fragilidade das explicações lógico-matemáticas do concreto. O real possui, do seu ponto de vista, um resíduo de irracionalidade que impede a identificação completa dos produtos lógicos da razão com o real representado por esses produtos: «o carácter de algum modo irracional da realidade» (*ibid.*, p. 82). Este resíduo de irracionalidade está presente em dois níveis: nas relações do racional com o real e no âmago do racional. Como acima se viu, Godinho coloca muitas dúvidas à capacidade humana de esgotar o enigma do princípio de identidade. O mais evidente enunciado que a razão humana pode produzir tem um núcleo opaco à luz do inquérito racional. O problema é precisamente que seja um enunciado evidente. Godinho confessa com melancolia a impotência em aprofundar o que se esconde debaixo da luz da evidência: «Poderíamos legitimamente concluir que se ignora afinal em que consiste o princípio de identidade.» (*Ibid.*, p. 85.) Magalhães Godinho aproxima-se de Vieira de Almeida no interesse pelo sentimento de evidência proporcionado pelos princípios lógicos. Falta-lhes o ponto de vista lógico para compreenderem que a ignorância sobre o que subjaz à racionalidade humana não impede o trabalho lógico. Desconhecer por que são evidentes os princípios lógicos ou por que tem a razão as categorias que tem e não outras são assuntos que não preocupam o lógico.

Em *Esboços sobre Alguns Problemas da Lógica*, Godinho ocupa-se, de um modo muito pedagógico, de noções lógicas elementares, como relação, operador, cálculo proposicional, indução matemática e necessidade na demonstração. O texto é de nível introdutório mas inclui a discussão de aspectos difíceis da lógica do século XX. Um exemplo excelente e raro em textos de divulgação é a abordagem da operação de incompatibilidade tal como foi estabelecida pelo lógico americano Sheffer e pelo princípio de incompatibilidade de Nicod (a afirmação de um facto e a sua negação são incompatíveis, $p \mid \sim p$). A metalógica presente nos *Esboços* é claramente operacionalista e não se afasta do afirmado em *Razão e História*: «na indissolúvel conexão da inteligência concreta e da inteligência simbólica reside a raiz da inteligibilidade do conhecimento científico» (*ibid.*, p. 160).

A qualidade dos argumentos de Magalhães Godinho é muito elevada. A modéstia («apontamentos dispersos sobre o problema da explicação científica»,

ibid., p. 116) e a elegância textual com que os apresenta são uma raridade preciosa no meio intelectual português dos anos 40. Apesar de não ter feito nenhum contributo para o avanço da lógica formal, a sua filosofia da lógica coloca problemas ainda por resolver e, mais importante ainda, tem força suficiente para afirmar que talvez não possam de todo ser resolvidos. É inútil, pois, afirmar quanto se lamenta que este historiador de vocação matemática, como ele mesmo se define, não se tenha dedicado mais à lógica que tanto o interessou. Todos teríamos muito a ganhar com isso.

2. Ascensão, zénite e queda da lógica em Portugal: Edmundo Curvelo

Classificação das obras

O melhor lógico do século XX em Portugal foi Edmundo Curvelo (1913-1955). É a única excepção com trabalho original num ambiente pouco propício ao desenvolvimento da lógica. A sua morte precoce impossibilitou o desenvolvimento de ideias brilhantes e uma maior projecção internacional justamente merecida. É experiência frequente dos leitores de qualquer obra de Curvelo voltarem muitas vezes ao frontispício das obras para se assegurarem da autoria e da nacionalidade do autor. O domínio completo da lógica matemática e da sua técnica, a elegância da construção textual, o rigor dos argumentos, a informação actualizada e abundante do que se fazia no estrangeiro, o contacto pessoal com lógicos de além-fronteiras, a originalidade das teses e a força geral de um pensamento coerente fazem nascer no leitor uma enorme surpresa. Não raro os textos são sugestivos para além do restrito campo lógico e mesmo algumas fragilidades da argumentação têm consequências fecundas. Nada do que foi feito nas primeiras quatro décadas do século em lógica em Portugal poderia anunciar uma obra de qualidade tão superior. É de justiça elementar reconhecer que na segunda metade do século, depois de uma morte prematura, nada foi feito que se assemelhasse em visão global e em força de argumentação à obra de Curvelo. Para o melhor e para o pior, Curvelo é a lógica do século XX em Portugal.

A obra lógica de Curvelo pode ser classificada em dois conjuntos. No primeiro, encontram-se textos de diversos graus de originalidade sobre lógica pura. Deste conjunto fazem parte textos de nível introdutório à disciplina de lógica, como *Introdução à Lógica*, de 1943; cursos universitários de grande qualidade, nomeadamente «Sobre os Fundamentos da Lógica (Complementaridade e Valência)», de 1947; a série de artigos com o título geral *Principia Logicalia*, iniciada em «*Principia*

Logicalia I. Noções e Sistemas da Lógica Elementar Encarados de Ponto de Vista Superior», de 1948, e concluída em «*Principia Logicalia* II. Estruturas Lógicas», de 1948; a série de artigos *Quaestiones Logicales* sobre aspectos de pormenor da lógica, como «*Quaestiones Logicales* I. Do Substantivo, do Adjectivo e, em geral, da Lógica e da Gramática», de 1948, «*Quaestiones Logicales* II. Sur l'invariance logique», também de 1948, «*Quaestiones logicales* III. Pour la théorie des systèmes logiques de transformation duale», de 1950 e reimpresso em 1951 na famosa colecção *Actualités scientifiques et industrielles* da editora francesa Hermann, «*Quaestiones Logicales* IV. Problemática filosófica da probabilidade», de 1951, mas apresentado no ano anterior nas actas do *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*. O nível introdutório de alguns textos deste conjunto não significa uma simplificação da exposição. A *Introdução à Lógica* aborda alguns dos assuntos mais difíceis da disciplina, como a construção teórica do mundo e os fundamentos da lógica. Os estudos de lógica pura culminaram com a dissertação de doutoramento *Multiplicidades Lógicas Discretas*, de 1947, que propõe noções rigorosas de quadro lógico, de lógica e multiplicidade lógica e apresenta uma teoria unitária dos operadores e operações lógicas.

O segundo conjunto de obras ocupa-se de aplicações da lógica e de aspectos epistemológicos de várias áreas do saber. O pensamento filosófico de Curvelo é expresso nestas obras com grande vigor. Uma designação que melhor corresponde ao seu pensamento e que resume a perspectiva comum a estas obras é a de *logificação* de saberes que ainda não alcançaram a maturidade científica. É neste conjunto de obras que Curvelo desenvolve o melhor do seu génio e que lhe garantem um invejável número de leitores, em muito superior ao de qualquer outro lógico português. O principal campo de aplicação de ideias lógicas a ciências em desenvolvimento foi a psicologia, desde os monumentais *Fundamentos Lógicos da Psicologia*, de 1945, pela exposição de grande rigor técnico de instrumentos lógicos úteis à psicologia feita em *Os Princípios da Logificação da Psicologia*, de 1947, até à série de estudos com o título comum *Opuscula Psychologica* publicados no *Boletim do Instituto de Orientação Profissional*, nomeadamente «*Opuscula Psychologica* I. Da teoria e da prática da psicotécnica», de 1950, «*Opuscula Psychologica* II. Fundamentação Epistemológica da Psicologia», de 1951, e «*Opuscula Psychologica* III. Teoria dos Factores», também de 1951. O texto «*Opuscula Psychologica* II» é provavelmente o melhor artigo de Curvelo. A sua extensão de quase cem páginas aconselharia a publicação sob a forma de livro. Desconhece-se quais as razões que levaram à integração desta importante obra numa série de artigos. A coerência do argumento faz com que este texto seja um programa de investigação em lógica e em psicologia. Uma importante parte das ideias de Curvelo sobre a logificação da psicologia encontra aí um resumo muito equilibrado e desprovido do aparato lógico e mate-

mático que, infelizmente, afasta muitos leitores. A *Fundamentação Epistemológica da Psicologia* é a melhor introdução que Curvelo fez à sua própria obra. Neste segundo conjunto de textos de aplicação inclui-se ainda a original obra de logificação de noções éticas e de situações do comportamento, as *Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética,* de 1946.

Lógica aplicada à psicologia

A mais original e poderosa obra de Curvelo são os *Fundamentos Lógicos da Psicologia.* Neste título reúnem-se reflexões de grande valor sobre a teoria da ciência e a utilidade da lógica para o avanço das ciências. É talvez o melhor texto em que se discerne quais as influências mais sentidas por Curvelo e como as supera numa proposta filosófica harmoniosa que inclui a teoria do conhecimento, a epistemologia ou teoria da ciência e a lógica.

O que é logificar uma ciência? Como surge a necessidade de aplicar a lógica a assuntos não lógicos? Todo o estudante do passado das ideias lógicas depara-se muitas vezes com o desafio de compreender a estrutura profunda e a validade de determinadas classes de discursos. A lógica pode pronunciar-se sobre o pensamento humano e os argumentos que produz. Não é fácil, porém, discernir um modo eficiente de realizar essa tarefa. Em benefício da simplificação do que está em causa, suponha-se que o argumento versa sobre uma situação humana no tempo presente. A respeito desse argumento poderiam ser feitos reparos à sua validade e ao modo como se organiza internamente. O argumento poderá ser este: «Se hoje é um dia de Primavera, então o céu está límpido.» Este é um argumento simples, a respeito do qual a lógica poderá auxiliar a discernir alguns dos aspectos mais enigmáticos do pensamento humano. Assim, poderíamos desejar saber que tipo de laços estão presentes na união da primeira parte do argumento ou premissa — «hoje é um dia de Primavera» — com a segunda parte ou conclusão — «o céu está límpido». Poderíamos, além disso, descobrir posteriormente que esses laços constituem uma estrutura permanente do pensamento humano e que dificilmente as pessoas podem pensar na ausência desses laços. A investigação sobre a natureza e propriedades desses laços não terminaria aqui. Esse inquérito descobriria provavelmente que esses laços possuem uma arquitectura geral de «se algo, então algo» e fazem parte de um grupo de modos de organizar os conteúdos mentais que se denomina condicional. Descobrir qual o papel que desempenham os laços entre o antecedente e o consequente de um argumento não esgota a nossa curiosidade. Poderíamos também ficar surpresos sobre a nossa capacidade de fazer enunciados na nossa cabeça sobre coisas que estão fora da nossa cabeça. Alguém poderia

mesmo afirmar a respeito do nosso exemplo: «Não é verdade que hoje é um dia de Primavera mas é verdade que o céu está límpido.» Perante esta afirmação, seríamos obrigados a procurar compreender a lógica invisível que tutelou a sua produção. Estamos num nível diferente da mera produção de enunciados sobre um dia de Primavera: queremos afirmar outra coisa, como a verdade ou a falsidade do nosso primeiro enunciado sobre um dia de Primavera. Os enigmas que se escondem no nosso argumento simples não terminam aqui e o estudante mais curioso acabará facilmente por descobrir que a lista de assuntos que estão presentes no argumento é deveras impressionante. Com honestidade, acabará por confessar que sabemos muito pouco sobre a lógica do nosso argumento. Por exemplo, a lógica utilizada na produção do argumento pode ser também utilizada na produção de um argumento semelhante mas que se ocupe do tempo futuro? Assim: «Se amanhã for um dia de Primavera, então o céu estará límpido.» Os argumentos com propriedades temporais fizeram nascer desde o famoso exemplo da batalha naval de Aristóteles e desde o argumento mestre de Diodoro Cronos um filão muito vasto de reflexão filosófica sobre a lógica do tempo. Todos os assuntos e todos os argumentos que sobre eles fazemos têm propriedades que a lógica procura compreender. Logificar um assunto é descobrir as estruturas estáveis que possui e a linguagem que o pode representar com fidelidade.

O problema comum que irmana todas as investigações deste tipo é a questão «Até onde pode ir a lógica?» A lógica torna-se uma disciplina aplicada quando procura estudar as estruturas que o pensamento humano utiliza quando se ocupa de um assunto. Em princípio, não existem limites para as lógicas aplicadas porque todos os assuntos conduzem à produção de argumentos, de discursos e de textos. A investigação nas lógicas aplicadas é um empreendimento difícil porque não se confunde com os conteúdos da área de investigação em causa. Em autores como Curvelo, a questão sobre os limites da lógica e a capacidade que esta tem de representar rigorosamente conteúdos científicos não é colocada de todo porque a resposta é aceite desde o início: a lógica pode ocupar-se de todos os assuntos. Os assuntos que não podem ser expressos com notação lógica ou matemática são afastados como destituídos de sentido, palavrosos, antiquados e próprios de escolas de pensamento com pouco apreço pelo rigor. As fronteiras do pensamento de Curvelo são muito claras. É afirmado ostensivamente o que está no seu interior e o que está no seu exterior. No interior estão toda a lógica simbólica posterior a Boole, a matemática e a física; no exterior estão os problemas difíceis da filosofia ocidental, nomeadamente a relação de referência, a intencionalidade, o problema mente--cérebro, a existência autónoma do mundo físico, a liberdade do comportamento, a consciência pessoal, os *qualia*. Os problemas considerados sem sentido não fazem parte do argumento principal. Curvelo não consegue, porém, afastar o incómodo

que criam na sua lógica aplicada e muitas vezes o seu pensamento cristalino parece assombrado por dificuldades que não consegue evitar totalmente. Os problemas com sentido são reunidos na teoria filosófica da construção lógica do mundo. Este pressuposto teórico significa que existe uma estrutura comum aos muitos ramos da ciência e que as diversas linhas de investigação convergem para uma ciência unificada. As fronteiras entre biologia e física ou entre química e psicologia são, deste ponto de vista, atenuadas.

Na obra que completa os *Fundamentos* com a exposição de técnicas lógicas e matemáticas susceptíveis de aplicação à psicologia, *Os Princípios da Logificação da Psicologia*, o projecto de superação das barreiras que apartam os campos disciplinares está expresso de modo muito claro: «É preciso unificar a investigação física e a investigação psicológica.» (*Princípios da Logificação...*, p. 345.) O ideal de uma ciência unificada é muito antigo na história da filosofia ocidental; todavia, Curvelo tinha como referência próxima o programa de ciência unificada da Escola de Viena. É convicção de Curvelo que o elemento comum que permitirá a unificação de todas as ciências é a lógica simbólica ou matemática. A este respeito, afirma sem qualquer ambiguidade que «a ciência é uma construção lógica» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 44). Os aspectos histórico, experimental e criativo da ciência são subordinados à estrutura lógica da teoria científica. A tarefa do lógico é caracterizada habitualmente como procura das estruturas do pensamento (argumentos, juízos, termos, operações, significados, etc.). O ponto de vista do lógico aplicado é o de inventariar as estruturas do pensamento que auxiliam a compreensão de um determinado assunto. Se o assunto for a física, as perguntas típicas enfatizarão não apenas o modo como se organizam os conhecimentos já alcançados nessa área de investigação mas também as operações mentais que possibilitam o conhecimento de objectos físicos.

Qual é o assunto que Curvelo procura clarificar no seu projecto mais ambicioso e acabado de investigação das estruturas lógicas? Os discursos e as teorias que existem sobre a vida interior humana são em grande quantidade e não tem sido possível encontrar consenso. O paradigma darwinista deu origem a importantes teorias evolutivas da mente. A investigação neurofisiológica do século XIX promoveu teorias da mente sem as quais não existiriam a psicologia ou a filosofia da mente no século XX (histeria, hipnose, personalidade múltipla, localizações cerebrais, localizações funcionais, epifenomenismo, emergentismo). O movimento psicanalítico tendia a fragmentar-se em escolas diferentes. O programa vasto de William James, apesar de ter originado um grande número de linhas de investigação, viu a sua importância diminuída pelo aspecto filosófico e literário dos textos de James. O behaviourismo começava a motivar alguma descrença, apesar da influência quase universal na psicologia da época, e a ser criticado pela teoria geral

de sistemas e pela cibernética. No passado mais longínquo das ideias psicológicas é possível encontrar também um impressionante conjunto de teorias sobre a mente humana que continuam a influenciar a investigação sobre a mente. O ponto de partida de Curvelo encontra-se na verificação do absurdo de existirem «mais teorias psicológicas... do que factos psicológicos» (*ibid.*, p. 19). A psicologia como ciência autónoma ou a filosofia da mente como ramo da investigação filosófica testemunham o estado caótico dos conhecimentos sobre a vida interior. A experiência de outras ciências poderia auxiliar a diminuir o estado pouco satisfatório da psicologia. A axiomatização da matemática oferecia um exemplo precioso da unificação de muitos conhecimentos através de um conjunto diminuto de enunciados simples e evidentes, os axiomas. A física possuía uma unidade muito forte devido à utilização da linguagem matemática em todos os objectos estudados. O precedente da matemática e da física dificilmente podia ser evitado. Aumentar a cientificidade de uma investigação passou a significar o aumento da presença da matemática nessa investigação.

O objectivo de Curvelo na parte mais importante da sua obra teórica — a epistemologia da psicologia — é o de encontrar a arquitectura lógica da psicologia. (Arquitectura *lógica* e não arquitectura *matemática* devido à perspectiva de Curvelo sobre a relação entre as duas disciplinas: tudo o que é matemático é lógico, mas nem tudo o que é lógico é matemático. Cf. Prefácio à *História do Neo-Realismo Americano*, p. XIV.) Esta linha de inquérito é apresentada com o pressuposto de que a realidade que é o correlato das teorias psicológicas — a vida interior e o comportamento — pode ser representada de modo lógico, isto é, com uma linguagem rigorosa, com símbolos sem ambiguidade e com operações em número reduzido. O pressuposto é mais grave: existe um modo óptimo de representar a vida interior; esta não é um território que se exima à lógica ou, numa expressão utilizada muitas vezes nos *Fundamentos*, não é um território de livre-devir. Deste ponto de vista, a logificação da psicologia não é apenas uma análise daquilo que existe de comum entre os muitos discursos e teorias. Esse seria um trabalho meramente retórico e não lógico. Curvelo quer descobrir a estrutura do real que se manifesta nos fenómenos de consciência e de comportamento e o modo como construir teorias verdadeiras sobre esses fenómenos. Numa investigação desta natureza, é inevitável que o objectivo seja mais grandioso que os resultados alcançados. Se a compreensão total de um argumento muito simples como «se hoje é um dia de Primavera, então o céu está límpido» envolve aspectos enigmáticos da racionalidade humana, a procura da lógica que permite a construção de teorias e de argumentos psicológicos e que possibilita o conhecimento de objectos psíquicos (consciência, identidade, emoção, comportamento, actividade onírica, desejo, intenção, etc.) faz nascer uma vasta quantidade de problemas. A adopção de um ponto de vista lógico sobre a

psicologia é apresentada por Curvelo como uma procura de rigor. Falta ponderar se o desejo de rigor não poderá criar situações de menos rigor. O entusiasmo e a confiança completa que deposita nas virtudes da linguagem lógica conduzem por vezes Curvelo a ultrapassar os limites impostos pelos métodos rigorosos. As inferências que faz a partir dos resultados alcançados pelos métodos lógicos são, contudo, filosoficamente estimulantes.

A purificação lógica da linguagem natural

Dois pontos são obrigatórios desde o início do inquérito de Curvelo: a questão da linguagem e a questão da representação do objecto comum a todas as teorias sobre a mente e o comportamento.

O objectivo de construir uma linguagem sem ambiguidades e que promova uma descrição mais fiel da realidade não é algo que surpreenda num lógico. Toda a história da lógica é um combate contra a ambiguidade e a favor de modos mais eficientes de descrição dos objectos e das operações do pensamento. Curvelo não seria inovador se apresentasse apenas esse objectivo. A linguagem depurada é um ponto importante no argumento que constrói porque está em causa uma crítica aos termos utilizados pela psicologia, a proposta de substituição de linguagens antiquadas e a prova de que a linguagem utilizada pela lógica é mais rigorosa que qualquer outra. Dentro do objectivo mais circunstancial e datado de retirar os cursos de psicologia da zona de influência das licenciaturas em letras, Curvelo denuncia com grande força os excessos de linguagem utilizados na psicologia ainda não purificada pela lógica. Na sua agenda de tarefas intelectuais, a psicologia não é uma ciência humana mas uma ciência da natureza e, como as restantes ciências da natureza, deve ser tratada com ferramentas simbólicas e conceptuais rigorosas. São afastadas, por conseguinte, todas as formas de representação de processos mentais e de explicação psicológica com propriedades mais narrativas e literárias. Se Curvelo tivesse que eleger entre os métodos utilizados pelos *Principia* de Newton e os utilizados pela *Origem das Espécies* de Darwin como modos de construção de teorias científicas, é indubitável que optaria pelos primeiros. O modelo de racionalidade científica é claramente matemático: a realidade tem uma linguagem privilegiada para ser representada (a matemática), o objectivo do conhecimento científico é fazer previsões correctas sobre momentos futuros dos sistemas estudados, o único modo de fazer previsões correctas é pela utilização de métodos matemáticos. Para Curvelo, compreender cientificamente é compreender segundo o modelo lógico-matemático. Construir a ciência ao modo da narrativa de Darwin, ou ao modo do processo judicial, ou ainda ao modo do diálogo psicanalítico não

são opções para o positivismo lógico de Curvelo. Do seu ponto de vista, a ciência não é histórica e a construção de teorias científicas não pode ser efectuada com estratégias narrativas.

É importante atenuar esta observação porque não tem como pressuposto nenhum menosprezo pelo passado das ciências. Revelando subscrever uma teoria da ciência muito rica, Curvelo apoia o estudo do passado das noções científicas. O discurso correcto da psicologia deverá incluir uma referência crítica ao seu passado e, de um modo geral, não é possível falar de qualquer domínio científico ignorando os momentos anteriores do seu desenvolvimento. Num texto inesquecível e antológico, Curvelo diagnostica as razões da impossibilidade de construir ciência sem conhecimento da sua história: «aqueles que procuram *ignorar* os problemas filosóficos e os problemas metafísicos são sempre vítimas de eles, estão sempre condenados a só construir metafísica» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 19). Conhecimento do passado científico não se reduz a uma ciência edificada pela citação de grande número de autores mas pobre em noções originais e verdadeiras. O conhecimento do passado científico é importante porque mostra como a linguagem é substantivante e tende a considerar como seres autónomos o que tem apenas existência no discurso. A substantivação pelo uso ambíguo das palavras é um perigo real a evitar. É dentro desta óptica que a crítica às palavras ocas e insignificantes da filosofia é feita e onde é alicerçada a acusação frequente de ausência de sentido de noções como as de acaso, de liberdade, de matéria, de espírito, de alma, de consciência, e muitas outras. O texto dos *Fundamentos* está pontuado pela crítica constante à linguagem não lógica: «nevoeiro da metafísica», «postulados metafísicos insignificativos», «areia movediça da especulação ontológica», «pseudo-noções metafísicas», «pantâno da metafísica mais anticientífica e antifilosófica» (ver igualmente as pp. 270, 272, 292). É inegável que está bem presente nesta crítica à linguagem impura uma censura a alguns comportamentos menos correctos da universidade portuguesa, no seu gosto pela erudição como valor em si mesmo e «destinada a suprir, com palavras sonoras, se possível misticamente *estrangeiras, pouco acessíveis*, um vazio de noções» (*ibid.*, p. 15). Todavia, não é esta circunstância regional que justifica a louvável atenção ao rigor da linguagem. O positivismo oitocentista e o neopositivismo que influenciam Curvelo neste ponto já haviam diagnosticado a perpetuação que a linguagem faz de noções que o progresso da ciência afastou.

Se depois de um diagnóstico se segue a indicação de uma terapia, o que propõe Curvelo para a melhoria da linguagem? Para além da atenção ao passado da ciência, a crítica à gramática tradicional constitui a ocasião para substituir operadores importantes da compreensão científica. As estruturas lógicas que Aristóteles e os lógicos medievais procuraram apreender na linguagem natural não são uma

boa representação da realidade física. Não é apenas o repúdio pela lógica tradicional que está em causa em Curvelo. Porque «a gramática atraiçoa a ciência a cada passo» (*ibid.*, p. 18), a matriz setecentista da ciência é igualmente afastada. O aparecimento das academias científicas europeias no século XVIII coincidiu com o apogeu do modo de fazer ciência como uma taxinomia que classifica todas as parcelas do real físico, químico, natural, económico e social. Os exemplos mais acabados da racionalidade classificatória encontram-se na sistemática biológica, ou nos projectos de construção de línguas perfeitas. Esta é uma visão *estática* da ciência (Prefácio à *História do Neo-Realismo Americano*, p. XXIX). Curvelo tem a preocupação de seleccionar operadores que permitam fazer representações *dinâmicas* do real. O que seria uma psicologia feita com estratégias estáticas? Seria um discurso ingénuo que tenderia a substantivar a matéria, a vida e o espírito como entidades autónomas, e a promover mais uma vez a teoria antiquada das faculdades da alma e das localizações das funções cerebrais. Como afirma no proémio dos *Princípios*, «o quadro pictórico de índole francamente espacial da psicologia clássica estala por todos os lados». Seriam produzidos enunciados desprovidos de significado como os seguintes: «existe uma força volitiva na mente humana», ou «a imaginação é uma das faculdades da vida interior». A volição e a imaginação são substantivações precipitadas por gramáticas das línguas naturais. Não existe nada no real psíquico que seja *a* volição ou *a* imaginação.

Os operadores habituais da taxinomia científica — as categorias e as classes — deverão ser substituídos por operadores matemáticos, como as funções e as estruturas de campo. As entidades ou substantivações metafísicas sem interesse para a ciência (como *o* tempo, ou *o* tempo físico, *o* espaço, *a* energia, *a* força) deverão igualmente ser substituídas. Como todos os defensores de um maior rigor da linguagem, Curvelo oferece exemplos concretos do que poderá ser a base de um discurso científico desprovido de ambiguidade: «o *pensa* diferencia-se em *eu* e *pensamento*» (*ibid.*, p. 190). A palavra «pensa» é neste texto deliberadamente desprovida de determinações de sujeito e de tempo; o sujeito de uma frase em que ela esteja presente torna-se neutro, mais científico, mais objectivo. Todas as línguas naturais são, contudo, estruturalmente imprecisas. É inútil utilizar a língua natural com o propósito firme de evitar a ambiguidade. A história não está a favor do rigor expressivo das línguas. O único meio de representação da realidade em que Curvelo confia é a notação simbólica da lógica, em que cada símbolo tem um significado claramente convencionado. A lógica que deverá ser utilizada pela psicologia científica é a de grupos de transformação e a lógica probabilista-estatística que admite campos contínuos de variação entre zero e infinito e, no que diz respeito à interpretação semântica dos enunciados formais, entre verdadeiro e falso.

Como se vê, Curvelo não propõe apenas que a linguagem natural imprecisa seja substituída pela lógica em geral, porque nem todas as lógicas são admissíveis na logificação da psicologia. São ostensivamente afastadas as lógicas com dois valores de verdade e promovidas as lógicas polivalentes ou abstractas, quer contínuas quer descontínuas. A substituição de linguagens é justificada pelo aumento do valor heurístico da lógica: muitos mais factos serão descobertos no futuro da psicologia se a linguagem que utilizar no presente for a da lógica. A purificação lógica da linguagem utilizada pela ciência em geral e pela psicologia em particular permite «rasgados horizontes e gigantesca fecundidade prática» (*ibid.*, p. 203). Para que seja verdadeira a ligação entre a lógica e o valor heurístico é necessário ter demonstrado que os processos de criatividade na ciência dependem exclusivamente de processos racionais. Curvelo não tem, infelizmente, uma teoria da criatividade e do avanço da ciência que demonstre a conexão necessária entre criação original e a disciplina da lógica. Existem indícios, contudo, que permitem mensurar a vantagem comparativa da utilização da lógica nas ciências naturais. A fecundidade prática deve ser compreendida como diminuição das ambiguidades do discurso, como auxílio à criação de experiências e como modo de favorecer aplicações práticas dos conhecimentos (por exemplo, nos testes psicotécnicos).

Outro aspecto da importância da atenção à linguagem científica encontra-se na presença enganadora de metáforas não reconhecidas como tais. Se é relativamente fácil afastar superstições como a antiga teoria das faculdades (este ponto de vista é excessivo, como mostrou Jerry Fodor e outros autores de teorias modulares da mente), fruto da substantivação de forças ou potências como a volição e a imaginação, a alma e a consciência, não é tão fácil discernir na utilização de expressões como «sensação pura» a presença de metáforas enganadoras (cf. *ibid.*, pp. 220-221). «Sensação pura» é uma substantivação enganadora porque não é possível ter a experiência de sensações puras na ausência de um esquema teórico que dê sentido à percepção. Toda a vida consciente é uma construção de um esquema que outorga inteligibilidade à experiência. A separação entre sujeito e objecto, o eu pessoal e as sensações são partes desse esquema. No importante artigo com o título iconoclástico «Tombam Ídolos dos Altares» é apresentada com muito entusiasmo a conexão entre o avanço da ciência e a perda de sentido de categorias psicológicas antigas: «Alma e corpo, a nossa alma e o nosso corpo, perdem a evidência, a imediaticidade, o carácter de dados primários, e tornam-se meras construções científicas, lógicas, relativas e provisórias como tudo em ciência. E não só alma e corpo. Até a vida e a morte, a ciência faz de elas simplesmente construções transitórias e contingentes, ou então deixamo-las como superstições do senso comum.» («Tombam Ídolos...», p. 49.) A este argumento falta, como é óbvio, a demonstração de que a lógica aumenta em muito a criatividade da psicologia, ao potenciar a apresenta-

ção de novas teorias com previsões mais perfeitas e com representações mais fiéis da corrente da consciência, e que esse aumento não pode ser conseguido com outros métodos.

A preocupação pela linguagem desprovida de ambiguidades e sem excesso de substantivações só tem sentido se existir uma noção clara daquilo que a linguagem é linguagem *de*. A logificação da psicologia é uma investigação de nível superior; só se justifica porque existe um discurso sobre um determinado objecto que é próprio de um corpo de conhecimentos já estabelecido. A lógica não se ocupa directamente dos objectos da psicologia. Porém, um dos seus propósitos é estudar se a representação que a psicologia faz dos seus objectos é correcta. Isto conduz Curvelo a um inquérito sobre a organização lógica dos próprios objectos da psicologia, sem a mediação de teorias ou suposições psicológicas (behaviourismo, psicanálise). Trata-se de fazer luz sobre um território de fronteiras mal definidas, descrito como «uma zona brumosa, terra de ninguém, que ainda é psicologia e já é lógica, que já não é psicologia e ainda não é lógica» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 225). São muitas as questões colocadas por este inquérito epistemológico sobre essa «zona brumosa»: Qual a natureza do objecto da psicologia? Por que podemos conhecer objectos psíquicos? Como os conhecemos? Como não é competência da lógica investigar os conteúdos da psicologia, as respostas a estas questões não são oferecidas directamente.

A estratégia intelectual baseia-se na experiência da matematização bem sucedida da física. O aumento do conhecimento sobre a «zona brumosa» é feito pela procura de meios de representação mais rigorosos. Nos *Princípios* a questão é trabalhada de um modo exaustivo. A «zona brumosa» é caracterizada como o casamento entre intuições-dados e álgebras (*Os Princípios da Logificação da Psicologia*, p. 120). A fronteira entre o nível do representado (intuições-dados) e o nível do representante (álgebras) é atenuada até se conseguir a identificação completa de ambos ao nível da lei psicológica: «Intuição-dado e elemento de transformação deixam agora de ser representado e representante, ou dado e símbolo, ou logificado e logificante, para se tornarem uma única noção.» (*Ibid.*, p. 159, cf. 132.) É muito significativo que Curvelo proponha a identificação completa porque coloca com isso toda a sua obra no campo da filosofia e não no campo da ciência. O esquema lógico que propõe para a psicologia não é um *modelo* da vida psíquica. O funcionalismo computacional ou o processamento paralelo de informação são modelos do comportamento neuronal. É possível melhorar os modelos para que correspondam com maior fidelidade ao objecto representado. Existe um hiato a transpor permanentemente entre modelo e aquilo que o modelo é modelo *de*. Ao contrário, a lógica de grupos de transformação dos *Princípios* não é um modelo porque não existe nenhum hiato entre estrutura psíquica e a lógica de grupos de transformação. Esta é aquela. Como se sabe, esta identificação é um aspecto do

idealismo lógico de Curvelo e deriva directamente da fragilidade das suas noções epistemológicas, sobretudo a de construção de modelos.

A preocupação pela linguagem rigorosa é constitutiva do pensamento de Curvelo e não uma tonalidade superficial. A crítica à substantivação da linguagem no discurso sobre a mente («Tombam Ídolos...», p. 48) e a dissolução dos problemas da metafísica tradicional (inteligibilidade dos princípios lógicos, problema mente--cérebro) constituem a base para a introdução da lógica em ciências ainda pouco estruturadas, como a psicologia e a teoria das situações éticas. A substituição de linguagens antigas obriga à proposta de adopção de linguagens com maior poder de representação e previsão de fenómenos. As linguagens novas são muito bem conhecidas: álgebra booleana («o profundo significado da obra de Boole tem passado despercebido», «*Principia Logicalia II*...», p. 54), lógicas com pontos de contacto com partes importantes da matemática, como a álgebra, a teoria dos conjuntos, a teoria dos grupos, a teoria dos quadriculados e a topologia. Nem toda a lógica é perspectivada por Curvelo como sendo útil para o projecto de unificação das ciências. Para além da óbvia recusa da lógica aristotélica, as lógicas modais são tidas por inúteis. Esta posição justifica-se em Curvelo por ele não desejar incluir alguns problemas dentro do campo dos problemas dotados de sentido. A lógica modal tem recursos para formalizar o problema da identidade pessoal, mas este problema é afastado como desprovido de sentido. O eu é uma construção tal como o conceito de cão é uma construção. O rigor que Curvelo procura alcançar nos seus argumentos torna-se muitas vezes excessivo. A utilização de modos mais narrativos de introduzir as questões serve para atenuar os excessos de rigor. Tanto o rigor lógico como a forma de exposição que denomina «fantasia» são poderosas estratégias retóricas para estruturação do pensamento. A passagem de uma para a outra não é ambígua. A do rigor para a fantasia é apresentada como problema sem sentido; a da fantasia para o rigor é apresentada como mentalidade científica moderna. Apenas um problema filosófico merece a Curvelo a honra wittgensteiniana de conduzir o pensador a calar-se e de limitar o argumento: a existência de *relata*. O problema da existência autónoma do mundo exterior e dos correlatos dos esquemas, dos conceitos, das teorias e das experiências conduz à afirmação humilde, para um lógico com confiança nos recursos da razão, de que, sobre isso, nada há a dizer.

O objecto comum a todas as teorias psicológicas

A descrição da vida interior feita por Curvelo é muito rica de sugestões metodológicas. Um ponto importante a não olvidar é que a logificação de uma área de investigação não necessita de se apoiar numa teoria única sobre a área em causa.

Todavia, tem de assumir que o objecto da ciência que está a logificar possui determinadas propriedades. Esta questão é especialmente importante na logificação da psicologia. Se a teoria da vida interior for o dualismo religioso, é impossível fazer uma descrição lógica da vida interior. Só é possível abordar objectos psíquicos porque uma decisão primeira foi tomada. Curvelo não se preocupa em informar o leitor dessa decisão. Toma como verdades da psicologia as melhores representações da vida anímica do seu tempo: Burt, Piaget. Nenhuma razão é apresentada para preferir estas teorias psicológicas e não as neurofisiológicas ou as psicanalíticas.

Qual o objecto da psicologia? É um paradoxo interessante que um pensador completamente dedicado ao rigor da ciência se refira ao objecto cuja estrutura lógica procura apreender em termos muito pouco rigorosos. Curvelo não *precisa* de ser rigoroso a respeito do objecto da psicologia. Porquê? O respeito pelo objecto da psicologia obriga ao respeito de estruturas da mente humana que são incómodas para a visão neopositivista. A relação de referência, a intencionalidade, a subjectividade e a liberdade são aspectos incómodos para um lógico. Que uma teoria psicológica seja uma teoria sobre algum objecto *exterior* à teoria e *exterior* à mente de quem faz a teoria impõe uma relação de intencionalidade. Não existem ferramentas formais para esgotarem a estrutura da intencionalidade. Os objectos da teoria são sempre mais do que a teoria. A estratégia intelectual adoptada por Curvelo é a de seleccionar apenas as estruturas mentais que podem ser estudadas por ferramentas lógicas, como a teoria dos grupos, a noção de sistema, o cálculo proposicional, etc. O conjunto de aspectos da mente que podem ser estudados com estas ferramentas inclui os elementos, os factores, as estruturas psicológicas e a transformação de estruturas. Entre os aspectos que *não* podem ser investigados com ferramentas formais incluem-se a relação de referência, a intencionalidade, a consciência, as emoções, a subjectividade, os *qualia* ou propriedades secundárias, etc. Este segundo conjunto de aspectos é habitualmente considerado sem sentido ou próprio de uma metafísica incompatível com a ciência contemporânea. Os aspectos do primeiro conjunto são considerados os únicos da vida mental e os únicos que podem ser estudados cientificamente. Nenhuma justificação é dada para a eleição de um conjunto de aspectos em lugar do outro. Curiosamente, é muito mais fácil reconhecer a existência de propriedades mentais como a referência, a intencionalidade ou a consciência pessoal do que obter consenso sobre a existência de factores ou a existência da transformação de estruturas. É óbvio que todos os seres humanos têm consciência pessoal mas não é óbvio que os grupos de transformação sejam a melhor descrição da mente. A exigência de rigor dos argumentos de Curvelo é muitas vezes destruída por não serem considerados problemas como os incluídos no segundo conjunto de aspectos da mente humana.

O maior rigor que um lógico poderia conseguir no estudo de objectos psíquicos implicaria a simulação lógica do trabalho de neurónios e a adopção de uma atitude metodológica eliminativista: só existe o cérebro e todos os hipotéticos objectos psíquicos são uma má representação de processos neuronais. Não é este o ponto de partida dos *Fundamentos*. Curvelo vai buscar ao filósofo norte-americano William James um conceito suficientemente abrangente para representar a totalidade da vida mental. A matéria de análise inicial da psicologia é a corrente da consciência (*stream of consciousness*). A demonstração de que a psicologia tem uma estrutura lógica deverá passar por uma teoria da consciência humana. A noção de que a corrente da consciência tem estruturas internas poderia também ter sido recolhida em James. Este autor identificou algumas dessas estruturas: cada estado mental é parte de uma consciência pessoal, dentro de cada consciência os estados estão sempre a mudar, cada consciência pessoal é sensivelmente contínua, a corrente de consciência tem um foco de atenção que se interessa por algumas partes do seu objecto com exclusão de outras e está permanentemente a escolher. Curvelo não constrói o seu discurso lógico sobre estas estruturas jamesianas mas sobre a *ideia* de estrutura. O fim da logificação da psicologia para Curvelo é muito claro: «reconstruir a nossa *consciência* durante certo período — a nossa consciência profunda, completa e contínua» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 23). Este fim é comum a todas as escolas com reflexão sobre a mente. O que é claro neste projecto é a recusa em fazer uma descrição estática da consciência. Os aspectos dinâmicos da corrente da consciência jamesiana só podem ser representados como um campo que altera as suas estruturas ao longo do tempo. A teoria lógica da psicologia deve encontrar os melhores instrumentos para representar a propriedade mais importante da vida interior — a fluidez. Como afirma Curvelo: «o que nos interessa na consciência é o seu aspecto fluente» (*ibid.*, p. 206). Na *Introdução à Lógica* chega a abandonar o modo comedido do seu discurso habitual para descrever o aspecto fluente da consciência de um modo mais literário: «os estados de consciência formam um rio jovem cujas águas impetuosas não é possível fazer parar» (p. 12). Os seres humanos só têm acesso imediato às águas desse rio jovem mas não ao mundo exterior.

Os problemas de estruturação do campo psíquico são muito complexos. É necessário estudar as formas, as organizações e o devir temporal das estruturas mentais da consciência em fluxo. A construção do campo psicológico desdobra ainda um interessante problema filosófico. Um indivíduo não tem acesso a toda a sua vida mental. As memórias profundas não são acessíveis ao foco claro da consciência; os motivos dos comportamentos são por vezes desconhecidos; as intenções são ambíguas; as respostas emocionais por vezes contrariam as decisões da razão, etc. Qual é o valor de representar toda a vida interior como uma estrutura topoló-

gica que varia de forma segundo o tempo? A estrutura designada como campo é uma ficção metodológica, ou seja, não é um conteúdo mental ou conjunto de conteúdos mentais e não pode ser intuída ou consciencializável. Curvelo é muito claro ao afirmar o papel puramente metodológico dessa estrutura: «a corrente profunda, que só pode ser postulada, e portanto só tem realidade lógica, é psicologicamente inexistente» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 24). Como representar cientificamente o aspecto fluente da consciência? O modelo narrativo da explicação científica é completamente afastado.

A solução apresentada por Curvelo propõe uma estratégia de representação muito ousada: a totalidade da energia psíquica e da consciência pessoal é representada por um símbolo (*e*). A consciência e os fenómenos não conscientes da mente (*e*) são descritos como um conjunto de pontos atomizados distribuídos no espaço. O número desses pontos é denominado por Curvelo *número característico* e é correlativo ao *número cósmico* do universo físico (cf. «*Opuscula Psychologica* II...», p. 36). Qual o valor preciso do número característico? Não olvidando que Curvelo procura representar uma estrutura lógica e não a estrutura da neurofisiologia humana, não é excessivo considerar que o número característico é infinito: «a estrutura do universo psíquico é uma estrutura infinita com a cardinalidade da classe dos inteiros» (*ibid.*, p. 83). («Cardinalidade» significa o número de elementos de um conjunto A e simboliza-se $|A|$ ou $\#(A)$. A cardinalidade de um conjunto finito é dada por um número natural. A cardinalidade de um conjunto infinito não é dada por números naturais. A cardinalidade do número característico de Curvelo é representada pelo número cardinal álefe zero, simbolizado como $\aleph_0$.) A fluência é interpretada como transformação topológica do conjunto de pontos. Todas as estruturas mentais *possíveis* (as passadas, as presentes, as futuras e as que nunca se concretizarão) são explicadas pela transformação topológica do conjunto de pontos. A interpretação temporal desta transformação é derivada da teoria quântica: de n a $n+1$ acontece um salto evolutivo de uma situação do mundo psíquico a uma outra situação. A emergência e a sucessão de estruturas são explicadas pelos saltos quânticos e pela transformação topológica do conjunto de pontos. Como ficção metodológica, esta estratégia intelectual é fecunda no desenvolvimento de ferramentas lógicas e na análise de estruturas psíquicas (memória, atenção, percepção, limiares de latência e de resposta, emoção, etc.). Estes são aspectos positivos da ficção. Os aspectos negativos são muitos: a distância entre modelo lógico e realidade psíquica não é mensurada, não é claro qual o valor informativo do modelo quando comparado a outros modelos lógicos plausíveis, a base neurofisiológica não faz parte do modelo, não é explicada a razão por que a linguagem lógico-matemática se pode aplicar a objectos como mentes, não é proposta nenhuma definição de mente nem nenhuma explicação para a existência de mentes no universo físico.

A ideia de uma totalidade da vida interior não poderia nascer sem a experiência. Curvelo parece tomar como auxílio nesta parte não lógica do seu argumento Bergson e a teoria dos dados imediatos da consciência. A estrutura da consciência que a epistemologia da psicologia deve estudar assume como ponto de partida a intuição-dado e a consciencialização em si mesma e individualizada. É importante, contudo, não inferir desta intuição-dado um eu com realidade autónoma e que é um produto de racionalização substantivado. A consciência na lógica de Curvelo é um esquema analítico e explicativo que tem como base de construção a intuição-dado, não um eu pessoal dotado de consciência. O eu pessoal e os objectos de pensamento são já construções apoiadas numa experiência mais fundamental: «a realidade ontológica não é sujeito de pensamento nem objecto de pensamento, mas pensar. Logicamente, é esta a intuição-dado. Psicologicamente, é este o facto fundamental. Tudo o resto é construção lógica» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 170).

A utilização de «pensar» neste contexto pode surpreender. Não é trivial defender a tese de existir uma experiência fundamental na ausência de um ponto de vista pessoal. Como é apreendido o pensar? Todas as respostas implicam a existência de uma consciência pessoal dotada de inteligência e subjectividade. O pensar não se apreende a si mesmo. Supor que o pensar se pode apreender de outro modo que não através de uma consciência pessoal é edificar hipotéticas faculdades místicas do homem. Não é este o objectivo de Curvelo. O único modo de compreender o significado da diferença entre «eu penso» e «pensar» é tomar o termo impessoal «pensar» como a melhor aproximação teórica ao conjunto completo da vida interior. O enunciado «eu penso» é uma fragmentação de uma realidade mais fundamental — o «pensar». O aspecto dinâmico do infinitivo do verbo aproxima-se da vida interior concreta anterior a toda a fragmentação em sujeito e objecto e anterior a toda a teorização psicológica: «o eu é noção lógica, não dado psicológico. É da ordem do pensado, não da ordem do vivido. Da ordem do vivido é pensar e não sujeito nem objecto de pensamento» (*ibid.*). A fragilidade desta linha de argumentação é muito grande. O significado de uma ordem do vivido que não coincide com a ordem dos sujeitos é pouco claro. Noutras passagens, Curvelo referirá que a ordem do vivido sem os constrangimentos de uma consciência pessoal pode ser eventualmente apreendida pelas crianças, pelos artistas, pelos loucos e pelos místicos. Não é claro, porém, como a lógica se pode pronunciar sobre experiências que não se encontram na sua jurisdição. Qual o valor de introduzir numa parte tão importante do argumento uma referência aos pontos de vista não lógicos, não comuns e não frequentes da criança, do artista inspirado e do louco? O valor desta referência não pode ser lógico porque não existe modo lógico de representar a subjectividade destes três pontos de vista, nem, aliás, de qualquer outra

subjectividade. Como a referência se inclui na economia de um argumento, o seu valor é unicamente retórico. (Mais uma vez, a força do argumento de Curvelo é fragilizada pela omissão do nexo entre lógica e meios retóricos. Em nenhum ponto dos seus textos é afirmado ostensivamente que a lógica pode ter muito a ganhar pela utilização de meios retóricos. Esta omissão estranha num lógico que procura demonstrar todas as partes do argumento que propõe não é única.) Esta estratégia é igualmente utilizada por Curvelo na lógica que faz de situações éticas. Um verbo importante para a análise do comportamento é utilizado no infinitivo para mostrar a anterioridade do campo ético em relação aos indivíduos concretos: «O *eu quero* é, pois, psicologicamente posterior ao *querer*» (*Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética*, p. 54). Supostamente existirá na ética o mesmo que existe na psicologia: indivíduos com a capacidade de apreender volitivamente e desiderativamente objectos de volição e de desiderato antes de apreenderem esses objectos através da produção de enunciados como «eu quero» ou «eu desejo». Porém, de um modo mais enfático do que «pensar», é difícil ver como se pode ter um desejo que não seja um desejo de alguém, ou uma volição que não seja uma vontade pessoal. A utilização de «querer» e de «pensar» tem um significado exclusivamente metodológico: representar as totalidades ética e psíquica anteriores a pontos de vista pessoais, a estruturas tardias do desenvolvimento pessoal e a construções teóricas avançadas.

O tipo de investigação que a psicologia deve promover procura determinar *como* são os problemas e não apenas *quais* são. A pergunta é obrigatória: *como* é o fluxo de consciência? Como se sabe, a noção jamesiana esteve na origem do denominado romance psicológico. Um modo rápido e brilhante de responder à questão seria ler Proust, Virginia Woolf e James Joyce. O fluxo de consciência foi representado com génio nestes autores. Curvelo não está, porém, interessado nos conteúdos do fluxo da consciência. A noção jamesiana possui um valor meramente representativo: aquilo que corresponde à totalidade da experiência interior. Esta totalidade poderia ser representada de um outro modo. Curvelo irá representar essa totalidade com símbolos lógicos e numéricos. A energia psíquica total é representada pela letra *e*. O objectivo da lógica é representar simbolicamente todas as estruturas que o sistema *e* pode assumir. O valor base de *e* corresponde «à identidade da consciência consigo própria, à estrutura psicológica global» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 78). A representação da totalidade da vida psíquica através da noção jamesiana de fluxo de consciência, ou através do símbolo para a energia psíquica total — *e* —, ou através do conjunto *N* dos números inteiros é unicamente lógica. Curvelo não presume a experiência da totalidade. Concede que alguns indivíduos poderão hipoteticamente ter essa experiência. Nada, porém, no seu argumento depende de ser possível a experiência da totalidade. O que está em causa

é, pelo contrário, a *representação* da totalidade: «Não há, substantivamente, energia específica, nem forma específica de energia, dos fenómenos psíquicos. A noção é instrumental, chave de esquematização e de interpretação.» (*Ibid.*, p. 79.)

As consciencializações de experiências determinadas e de objectos são pensamento, isto é, cálculos, funções ou relações entre classes, e «não massa mais ou menos uniforme, substância metafísica». Quando temos a experiência de uma mesa realizamos a operação de conhecimento denominada categorização. O enunciado «estou a ver uma mesa» tem um significado próximo do enunciado «o objecto que estou a ver como uma mesa inclui-se num grupo mais vasto de objectos chamados mesas». Os exemplos muito utilizados da perspectiva ou da visão da lua próxima do horizonte transmitem a ideia de actividade de cálculo presente na consciencialização de conteúdos visuais. A mente humana tem de calcular o que é o mesmo e o que é diferente na percepção de um objecto propínquo ou longínquo em relação ao observador. O objectivo desta linha de argumentação é fácil de perceber. A concepção científica da mente não pode fazer recurso a entidades que possuem apenas existência na linguagem, mas deverá utilizar ferramentas analíticas bem sucedidas noutras ciências. Falta a esta estratégia deixar claro o que é que realiza o cálculo funcional presente na categorização e na percepção. São os neurónios do cérebro? É uma hipotética matéria mental?

A lógica de Curvelo tem grandes dificuldades em tornar credível a teoria da mente que propõe. Por um lado, a base neurofisiológica não desempenha qualquer papel no argumento; por outro lado, a mente como actividade autónoma é afastada como metafísica antiquada. Perante este impasse não é claro o que significa a categorização ou o cálculo mental. O impasse é especialmente conspícuo no que concerne à existência de uma hipotética autonomia da vida mental em relação à base neurofisiológica. Numa percepção visual estão presentes vários elementos: a radiação exterior, o aparelho visual e a experiência subjectiva da visão. A percepção do vermelho não se reduz à radiação electromagnética que vem do exterior com uma determinada frequência nem à anatomia do sistema visual humano. O vermelho é sempre vermelho *para alguém* que tem uma experiência de vermelho. A parte subjectiva da percepção do vermelho é uma propriedade secundária do vermelho ou um *quale*. O conjunto das propriedades secundárias, ou *qualia*, é uma parte da reflexão sobre a mente que não foi utilizada no argumento de Curvelo. Inclui-se no grupo de temas tradicionais da filosofia da mente que Curvelo afasta como sem sentido ou metafísicos (relação de referência, problema mente-cérebro, intencionalidade, livre arbítrio). Não está em causa o desconhecimento do assunto.

Num parágrafo da *Introdução à Lógica* é apresentado um problema com uma estrutura muito semelhante a problemas célebres da filosofia da mente, nomeadamente o espectro invertido, de John Locke (*An Essay Concerning Human*

Understanding, Livro II, Cap. XXXII, § 15), e a indeterminação da tradução, em Quine («Translation and Meaning», 1960). O enunciado do problema é o seguinte: «Um homem, *A*, aprende notação musical. Aprende a fazer *corresponder* um determinado sinal gráfico, *x*, a um determinado som, α. Sempre que ouvir o som α, *A* representá-lo-á da mesma maneira: *x*. Outro homem, *B*, aprende também notação musical. *Ouve* o som α ao mesmo tempo que *A*, e para ele igualmente o sinal *x* *corresponde* sempre ao som α.» (*Introdução à Lógica*, p. 143.) A resposta ao problema é surpreendente porque mostra que Curvelo compreendeu com precisão o que está em causa. O sujeito *A* não poderá nunca garantir que o som α que ele ouve é o mesmo para o sujeito *B*. *A* ao transmitir a *B* a sua experiência subjectiva está a traduzir essa experiência na língua própria do sinal gráfico *x*. Quando *B* ouve o enunciado de *A*, «o som que estou a ouvir é *x*», irá interpretar o enunciado à luz da sua própria experiência. Nem *A* nem *B* podem, todavia, garantir que o som é o *mesmo*. É este o problema do espectro invertido de Locke: se a experiência subjectiva de um indivíduo ao percepcionar a cor da violeta for igual à experiência de um outro indivíduo quando este percepciona a cor da margarida doirada, não há modo empírico de verificar se o que um percepciona como violeta é o mesmo que o outro percepciona como margarida doirada. Quine formulou um problema semelhante cerca de duas décadas depois de Curvelo: quando um antropólogo desconhecedor de uma língua nativa quer saber se o som — «Gavagai!» — que um nativo produz quando aparece um coelho significa de facto coelho, não existe modo de o confirmar em absoluto, porque o som «Gavagai!» poderá significar «tenho muita sorte», ou «é este o jantar» ou ainda «vou pagar uma dívida com este coelho». Curvelo apreendeu com génio o problema enorme que se esconde nesta situação aparentemente simples. O modo como equaciona a impossibilidade de o sujeito *A* aceder à experiência do sujeito *B* é exemplar: «É inútil, pois, que *A* pretenda traduzir por *x*, a *B*, o som que ouve, pois *B* retraduzirá sempre *x* de acordo com a sua intuição de α, e não de acordo com a de *B*. E não há dicionário que permita traduzir estas duas línguas uma na outra, nem há maneira de se verificar se o que *A* traduz por *x* é idêntico ao que *B* traduz por *x*.» (*Ibid.*)

Esta resposta é muito importante para o intérprete do pensamento de Curvelo porque testemunha o compromisso deste com o positivismo lógico. Esta resposta é muito útil para a logificação das ciências porque apoia a tese da impossibilidade de acesso ao mundo exterior sem a mediação de um esquema teórico. É uma resposta que favorece o idealismo tácito de Curvelo: a afirmação de que o som ouvido por *A* e por *B* é o mesmo som é um mero postulado sem verificação possível. Todavia, esta resposta é enviesada porque não considera outro aspecto importante do problema: a existência de uma instância da vida mental que não se confunde com a radiação electromagnética do vermelho, da violeta e da margari-

da doirada de Locke ou com as vibrações físicas do som, nem se confunde com a mostração pública e linguística da experiência subjectiva. Esta instância é a mente subjectiva e o argumento de Curvelo poderia ser uma base sólida para uma teoria da mente não influenciada pelas ciências naturais. As possibilidades deste problema são tão fecundas que facilmente poderiam ser também aplicadas à ética. Deste modo, poderia ser afastada a incorrecta naturalização da ética feita por Curvelo. O argumento dos *qualia* é utilizado apenas em metade. A outra metade não é considerada porque poderia demonstrar as enormes limitações do positivismo lógico. A lógica da psicologia tem como missão acabar com as diferenças entre subjectivo e objectivo e entre psíquico e físico. O campo psicológico é tudo isso ao mesmo tempo.

A construção do campo psicológico como operador da investigação lógica da realidade psíquica deve mimetizar a estrutura da consciência. Não existe nada mais do que um pensar cuja existência é inferida a partir de intuições-dado. O fim da análise da consciência não é «conduzir-nos a estados, ou a entidades, ou a propriedades, ou a susbtâncias, mas a relações» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 185). A noção de campo psicológico é em Curvelo um operador de escopo muito vasto. O que é o campo que flui? É a vida psíquica em toda a sua complexidade? É o conjunto de vida psíquica e estruturas biológicas do cérebro? É a relação de uma mente com os estímulos oriundos das situações em que se encontra? O texto em que Curvelo expõe as suas ideias sobre este ponto é interessante porque faz recurso a propriedades semióticas da consciência. A totalidade da energia psíquica não pode ser apreendida. O único modo de sabermos da sua existência é através de indícios ou sinais. Curvelo deseja ostensivamente tornar a psicologia científica mas revela uma grande dificuldade em libertar-se de um ponto de vista literário e filosófico: «Os estados de consciência não são, pois, *factos psicológicos*, mas manifestações, *índices* das alterações de estruturas de campo, isto é, dos factos psicológicos. Conhecemos as modificações de estrutura do campo (factos psicológicos) através das suas manifestações periféricas (estados de consciência).» (*Ibid.*, p. 183.) O lógico deverá explicar como acontecem as modificações do campo. Para isso, tem como recurso os estados de consciência. Mas não só. A linguagem recorta o campo segundo configurações próprias. A utilização de substantivos é um exemplo de expressão gramatical de experiências de consciencialização: «A criação do substantivo comum como expressão gramatical da entificação metafísica de uma classe lógica de consciencialização funciona como tentativa para tornar possível a linguagem como instrumento de comunicação vulgar e de construção científica.» (*Ibid.*, p. 27.) O operador campo psicológico é escolhido não apenas porque ficciona o todo da realidade interior (a linguagem natural também o faz quando denomina «alma» ou «consciência» a vida interior) mas porque permite a discriminação de conscien-

cializações, a construção de classes lógicas e a análise de relações implícitas. O objectivo é representar a totalidade da actividade da mente: energia, estruturas, categorizações, cálculo, consciência. Este objectivo não tem como pressuposto a existência autónoma da mente em relação à base neurofisiológica. O argumento que poderia apoiar esta tese foi, como acima se viu, recusado por Curvelo.

Para se entender qual é o objecto das teorias psicológicas é necessário compreender como Curvelo descreve os principais momentos da construção da consciência unitária. O sentimento do si-mesmo individualizado em relação ao mundo é construído por abstracção de muitas experiências do eu sensível. É a partir desta pluralidade de experiências (denominadas «eu-aqui-e-agora» ou «eu-ali-e-ontem», *ibid.*, p. 186) que se estrutura um eu ideal que serve como ponto de referência nas diversas experiências. O eu-aqui-e-agora é compreendido através do eu ideal ou inteligível. O sujeito tem personalidade e consciência de si mesmo porque o seu desenvolvimento psíquico conseguiu construir o eu ideal. O sujeito é uma construção, um esquema tardio do desenvolvimento. As crianças de pouca idade ainda não possuem o esquema da identidade pessoal que mais tarde lhes irá permitir a consciência de si mesmas enquanto seres diferentes do resto do mundo. Aquilo que para um adulto é o facto mais imediato que estrutura a sua consciência — a identidade pessoal — é fruto de um processo de diferenciação, não é o dado imediato que parece ser. A identidade pessoal construída no eu ideal tem propriedades dinâmicas que variam segundo as experiências da pessoa. Curvelo chega a utilizar neste contexto a expressão sedutora «flutuações do eu» (*ibid.*, p. 189). Se o eu não é uma realidade ontológica autónoma mas sim uma construção, é possível que algumas classes de experiências-limite o façam desaparecer ou desorganizar a ponto de o indivíduo deixar de afirmar a sua identidade pessoal.

É interessante verificar a importância muito grande que os estudos do desenvolvimento pessoal têm neste argumento. Não é possível identificar com segurança a origem desta ideia de Curvelo. Uma fonte muito provável é a obra de Piaget que é citada muitas vezes. Apesar de a explicação psicológica não ser o objecto da logificação da psicologia, boa parte da tese de Curvelo apoia-se numa teoria do desenvolvimento. Se o eu fosse pensado como dado imediato e não como construção, não seria possível defender uma lógica de objectos psíquicos como a que é proposta nos *Fundamentos*. A ordem da explicação lógica corresponde fielmente à ordem da construção do eu ideal. Os muitos eu-aqui-e-agora e eu-ali-e-ontem são comparados para se produzir um eu ideal; o sujeito identifica-se com o eu ideal; a conclusão é obrigatória: os muitos eus-aqui-e-agora passam a ser postulados e não dados de experiência imediata. A explicação lógica adequa-se perfeitamente a este argumento: a partir da totalidade indiferenciada da vida psíquica (simbolizada por *e*), é possível reconstruir o modo como as estruturas psíquicas emergiram;

a multiplicidade dos eus-aqui-e-agora está para os factores da explicação lógica assim como a transformação de grupos de factores está para o processo psíquico de desenvolvimento pessoal e assim como as estruturas de factores estão para o eu ideal. A explicação de Curvelo tem como característica conspícua fazer com que a lógica da psicologia corresponda à consciência real como existe. Todavia, esta correspondência não obriga Curvelo a investigar ao modo como os psicólogos fazem. Como o seu ponto de vista é lógico, poderia fazer um esquema de mentes diferentes das mentes humanas. O limite é a imaginação: mentes de vegetal, mentes de animais simples, mentes de máquina, mentes de hipotéticos habitantes de outros planetas. Não é este o destino nem o objectivo da obra de Curvelo. A sua tese faz depender a lógica que propõe da teoria do desenvolvimento. O crítico dos *Fundamentos* não pode afirmar que a explicação proposta por Curvelo para a mente é insuficiente ou que não corresponde à realidade porque entretanto a investigação demonstrou uma tese sobre a organização mental completamente diferente. Uma obra lógica não pode ser refutada por investigação empírica mas apenas por critérios lógicos internos. O que eventualmente fragiliza a tese da epistemologia da psicologia de Curvelo é não se distanciar suficientemente dos modelos contemporâneos de explicação da vida mental. A proximidade entre a lógica proposta e alguma investigação empírica contemporânea (não toda) tem como consequência que o sucesso da primeira fique para sempre ligado ao sucesso da segunda.

A teoria da ciência

A logificação da psicologia tem duas partes fundamentais: aquilo que recusa e aquilo que propõe. No primeiro grupo encontram-se as teorias sem uma estrutura lógica coerente e sem um conjunto de factos de aceitação generalizada. No segundo grupo encontra-se a proposta de uma psicologia científica caracterizada pela utilização da linguagem da lógica. A recusa de um grupo e a defesa do outro só se compreendem no contexto da teoria da ciência de Curvelo. O conceito de ciência atravessa todas as páginas de Curvelo e está presente em todas as opções teóricas que toma. Utiliza a lógica para compreender a psicologia e a ética porque o significado que atribui a ciência não permite outra variação. A ciência é uma construção lógica para Curvelo. A base do edifício é constituída por proposições simples ou atómicas. A estrutura principal do edifício é formada por proposições moleculares que se organizam sob a forma de teorias. A cobertura do edifício é composta pela capacidade de fazer previsões acertadas. As partes deste edifício são unidas por operações lógicas e a coerência do conjunto é um objectivo importante para uma teoria da ciência com estas propriedades. Muitos aspectos que a

epistemologia da segunda metade do século XX considerou como imprescindíveis para uma correcta compreensão da ciência não fazem parte da teoria da ciência neopositivista que influencia Curvelo. Entre estes aspectos incluem-se as questões de falsificação deliberada das teorias quando em confronto com situações experimentais, a história interna das comunidades de investigação e o processo criativo da invenção da ciência.

A decisão sobre o que incluir como objecto, os modos de esquematização do objecto, as linguagens permitidas, as formas de representação, o tipo de argumentos utilizados, as ferramentas lógicas e matemáticas para formalizar o objecto e as suas estruturas, a eventual verificação das teorias são aspectos obrigatórios da teoria da ciência. É importante, pois, precisar qual a teoria da ciência que subjaz à epistemologia da psicologia e, de um modo geral, a todo o pensamento de Curvelo. A teoria da ciência de Curvelo justifica as considerações que faz sobre o facto científico, o estatuto da lei, o valor da previsão, o papel da mensuração e o significado da verdade. Curvelo afirma que deseja retirar a psicologia do território pré-crítico. Todavia, ao reconhecer a existência de outros modos de classificação dos fenómenos psíquicos, de outros esquemas (as línguas, os povos e as culturas têm esquemas próprios incomensuráveis com outros esquemas), e ao não abordar problemas epistemológicos típicos como o da verificação das teorias quando em confronto com procedimentos experimentais, cai sob o alcance da crítica por só ter substituído esquemas mas não ter demonstrado a superioridade do esquema lógico que propõe. A razão profunda que impede Curvelo de se ocupar com os problemas da verificação das teorias encontra-se na sua teoria da ciência.

O que é um facto científico para Curvelo? São muitos os termos que utiliza para nomear o conceito de facto: dado, porção de realidade, objectivação da realidade e determinação de realidade. O facto entendido como uma realidade independente que obriga qualquer teoria científica é um conceito recusado por Curvelo: «os factos não *são* o mundo real» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 49). O facto é uma construção da teoria e não existe na ausência da teoria. Cada teoria científica recorta o real através de conceitos e de experiências. Com um sentido muito preciso mas circunscrito ao entendimento que o neopositivismo tem da ciência, é possível afirmar que não existe um real autónomo no exterior da teoria. A linguagem e as formas de pensamento não científico estruturam igualmente uma teoria. Os povos primitivos têm uma ontologia construída com narrações e crenças religiosas. O real para eles é parte da história que contam sobre o real. O real para a ciência contemporânea é parte da explicação que a ciência faz da realidade. O sujeito científico para Curvelo não está neutro em relação à realidade porque esta é parte maior de uma teoria que aceita implicitamente como verdadeira. Como afirma no prefácio a *Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética*, a unidade do real

é construída por um esquema linguístico a partir do «turbilhão de acontecimentos que é hábito e tradição substantivar e designar pelo nome de natureza» (p. VII). Esta não é uma defesa do construtivismo. O seu objectivo é mais simples: cada esquema (científico, religioso, linguístico) compreende a natureza com propriedades que nela postula; daí a importância dada ao rigor da linguagem e à higiene metodológica de não considerar entidades o que apenas é fruto do esquema adoptado. Este argumento ficaria completo se fosse acompanhado pela demonstração de que o esquema científico é superior a qualquer outro. Como intelectual dotado do seu tempo, Curvelo não se dá ao incómodo de demonstrar o que pensa que é óbvio: a ciência é um esquema explicativo superior a qualquer outro.

A noção de facto científico desempenha um papel muito importante no pensamento de Curvelo. Existe nessa noção a génese de uma teoria idealista da ciência. Se se aceitar a noção de facto que propõe, algumas consequências são obrigatórias: não existe um acesso neutro ao real mas apenas um acesso por mediações de linguagem, de experiência e de teoria; os critérios de verdade são internos às teorias e dificilmente se pode invocar a maior conformidade da teoria em relação ao real; a noção de evidência da prova científica é atenuada até ser quase inútil (o que é evidente num esquema de explicação não é evidente noutro).

A impossibilidade de acesso não mediado ao real está presente na ordem temporal da construção da teoria. A noção mais primitiva ao longo de todos os argumentos de Curvelo é a de estrutura e não a de elemento ou átomo. O conhecimento não se constrói do mais elementar para o mais complexo. O início do conhecimento encontra-se na experiência descrita de modo tímido (a descrição já é estruturação da experiência) como fluxo da consciência, ou vivência, ou circunstância dos comportamentos, ou ainda como campo total («o campo é, assim, a primeira realidade psicológica», *Fundamentos Lógicos da Psicologia,* p. 144). É a partir desta experiência que é possível reconstruir a ordem do conhecimento e apresentar uma narração que não coincide com a experiência do indivíduo: primeiro o mais elementar, depois o mais complexo. Todas as ciências compartilham esta estrutura: primeiro um campo de vivências, depois a estruturação desse território desorganizado através de conceitos, de linguagem e de teoria. A ordem do conhecimento científico é diferente da ordem do conhecimento pessoal mas procura apreender neste os principais momentos e estruturas: «a ciência conduz-nos, pois, a noções que tornem inteligível a *forma do acontecer do mundo,* e não ao conhecimento de uma *matéria* ou *substância* primordial, de uma realidade de cujo evoluir resulte o acontecer observável» (*ibid.,* p. 41). Uma comparação pode auxiliar a compreender o objectivo da diferença entre conhecimento pessoal e explicação científica. Uma criança quando aprende a sua língua materna está rodeada por falantes dessa língua. A recepção que faz da língua não é sequencial, do mais simples para o mais

complexo. A criança ouve a língua na maior complexidade possível. A aprendizagem de uma língua estrangeira é habitualmente diferente. O contacto com a língua estrangeira é sequencial, ao modo dos capítulos de um manual, do mais simples para o mais complexo. A teoria da ciência de Curvelo tem constrangimentos semelhantes quando procura fazer a correspondência entre a explicação lógica e a vivência psíquica. A primeira é apresentada como a descrição mais fiel da segunda. Falta, obviamente, acrescentar à descrição a prova de que nenhuma outra descrição poderá ser mais fiel.

No que diz respeito à experiência interna, o problema tem características semelhantes. A noção de facto dissolve-se na noção relacional de campo de acontecer. Aliás, a dicotomia interno em oposição a externo é um modo de estruturar a experiência de um modo significativo. Na ordem genética do conhecimento individual, a dicotomia sujeito-objecto surge num momento posterior à experiência indiferenciada, tal como um facto que obriga a inteligência surge em momentos posteriores à experiência de um campo de acontecimentos. O problema da psicologia é o da individuação e da diferenciação das estruturas psicológicas (oposição sujeito-objecto, construção do eu, percepção, emoções, funções intelectuais superiores). Todas as estruturas psicológicas são igualmente posteriores à experiência indiferenciada. Quais os elementos constituintes da experiência? Quais as estruturas em que se organizam? Estas questões são importantes para Curvelo porque os operadores teóricos que utiliza (o campo, o grupo, a transformação, a estrutura) procuram descrever o desenrolar temporal da experiência interna como transformação de grupos de factores: «um facto psicológico só existe em função das alterações de estrutura do campo de consciencialização total» (*ibid.*, p. 145). O que se altera ao longo do tempo é o campo global da experiência. Os elementos constituintes são criações da teoria ou do esquema. Todavia, Curvelo respeita os dados isoláveis psicologicamente, observáveis e consciencializáveis. Os factos são recortes que a teoria faz no campo total da experiência mas correspondem a tomadas de consciência particulares. Numa analogia com a física do seu tempo, Curvelo denomina *quanta* de realidade os mais pequenos elementos em que a experiência interna pode ser dividida. Estes *quanta* que estruturam a experiência interna correspondem, no plano da descrição científica, a variáveis lógico-matemáticas. A existência atomizada dos *quanta* não pode ascender à consciência. O ponto mais frágil do argumento reside precisamente aqui. Não é clara a diferença que existe entre experiências atómicas que podem ser consciencializáveis e construções lógicas que representam as mais pequenas quantidades da experiência. Se as experiências não podem ser consciencializáveis, só sabemos da sua existência através de uma teoria que as postula, isto é, são uma construção teórica do mesmo modo que a lógica que as representa também é uma construção teórica. A figura da zona brumosa

reitera-se aqui. Os *quanta* de experiência confundem-se com os *quanta* da representação da experiência.

Esta noção de facto científico, em geral, e de facto psicológico, em particular, tem como objectivo evitar o que denomina espirituosamente «cunhas de substantivação» (*ibid.*, p. 54) produzidas pelas linguagens naturais. A construção lógica do mundo evita os erros da construção linguística do mundo. As línguas naturais tendem a criar entidades que parecem ter autonomia. A lógica, pelo contrário, mostra que o facto mais robusto que se possa apresentar é uma construção de um esquema para tornar inteligível a experiência. Os factos apenas existem e apenas têm valor para um determinado esquema de explicação do real. Todavia, os factos tidos como verdadeiros por um determinado esquema de explicação confundem-se com o real. O real é, contudo, homogéneo. Quando a explicação científica se refere a factos descreve-os com uma estrutura granular e atomizada; a ser de outro modo, a explicação de cada evento seria acompanhada por uma narração da história do mundo. Curvelo tende a identificar o facto com o acontecimento. Um acontecimento é uma estrutura dotada de significado e de unidade. A revolução francesa é um acontecimento porque não se confunde com mais nenhuma revolução. O facto tem propriedades idênticas: «a noção de acontecimento é relacional e lógica, não substantiva e ontológica. E a noção de facto só é inteligível (logicamente esquematizável) identificada com a de acontecimento» (*ibid.*, p. 49).

Para transmitir a unidade significativa de um facto em relação a um esquema de explicação, Curvelo constrói uma história sobre um homem que passeia por uma rua e é quase atropelado por um automóvel. O facto é a totalidade da situação, do acontecimento. É óbvio que a situação pode ser analisada segundo um esquema sequencial: o homem passeava, *depois* um automóvel aproximou-se a grande velocidade, *depois* o homem repara no automóvel, *depois* tem medo, *depois* afasta-se apressadamente para evitar ser atropelado. O facto, porém, é global e corresponde à totalidade da consciência presente no acontecimento (cf. *ibid.*, p. 140). O acontecimento pode ser fragmentado pela análise em partes constituintes (por exemplo, o homem passeia), ou em partes de partes constituintes (por exemplo, o automóvel), e assim sucessivamente, até se perder o sentido unitário do facto. A parte da parte constituinte do evento e do facto tem menos significado que o facto ou evento na íntegra. Com grande probabilidade, Curvelo é neste ponto influenciado pela escola de psicologia da Gestalt. O importante é verificar como aspectos importantes da lógica estão dependentes desta noção de facto.

A evidência é um dos aspectos mais importantes da lógica e é, provavelmente, o objectivo mais nobre da investigação em lógica: procurar argumentos evidentes e possibilitar a demonstração da evidência das teorias científicas. O que é a evidência científica para Curvelo? São três os campos em que o sentimento

de evidência pode estar presente na investigação: a evidência é transmitida por indícios factuais que testemunham a conformidade com uma teoria; a evidência é um efeito mental que se impõe ao investigador; a evidência é um processo formal de prova.

Para além da sua noção de facto científico, Curvelo tem pouco a dizer sobre o primeiro aspecto. Não desenvolve nenhuma teoria de verificação de hipóteses científicas e o seu pensamento está neste ponto espartilhado pela capacidade que atribui aos conceitos de instaurarem uma realidade (uma posição atenuada de idealismo ou, noutra classificação, de construtivismo conceptual). Os factos são construídos pela teoria e não existe nenhum acesso à realidade que não seja mediado pela teoria. A evidência é uma propriedade da relação da teoria com os factos por ela produzidos. Os *Princípios* apresentam uma teoria muito completa das várias espécies de evidência. Os indícios factuais correspondem aí à evidência sensorial, por exemplo, à visão de duas bandeiras com a mesma cor (*Os Princípios da Logificação da Psicologia,* p. 33). O percipiente pode produzir o seguinte enunciado: «é evidente que a cor de uma das bandeiras é igual à cor da outra».

Sobre o segundo aspecto, Curvelo tem muito a dizer na sua condição de lógico. A força que obriga a inteligência a aceitar enunciados lógicos não possui a mesma intensidade para todos os enunciados. Os princípios lógicos obrigam a inteligência de um modo que uma demonstração dedutiva não consegue fazer. Os axiomas de alguns conjuntos disciplinares (aritmética ou topologia, por exemplo) encontram-se numa situação intermédia. O sentimento de evidência que transmitem é muito mais intenso que o sentimento posterior à inspecção de uma cadeia de demonstração verdadeira. Na tipologia apresentada nos *Princípios* estas situações são classificadas como evidência racional (*ibid.*).

Sobre o terceiro aspecto, Curvelo tem muito a afirmar. Depois de recusar os processos de verificação empírica (como lógico, essa não é uma área da sua competência, como epistemólogo da psicologia, essa área deveria ter sido mais aprofundada), limita-se ao estudo dos processos de análise da coerência lógica das teorias. No artigo «Tombam Ídolos dos Altares» são feitas observações interessantes sobre a importância atribuída por Curvelo à evidência no contexto dos processos formais de prova. «E aqui tem de parar a análise lógica. Se quisermos aprofundar a noção de inteligibilidade penetramos na metafísica. No domínio puramente lógico, a inteligibilidade é uma noção primária, não definível: é um postulado.» («Tombam Ídolos...», p. 46.) O terceiro aspecto do problema da evidência científica tem aqui uma formulação muito clara. Existe uma zona de opacidade na racionalidade humana. A razão humana pode analisar teorias e factos e produzir a respeito deles enunciados como «A teoria *x* tem coerência interna mas faltam-lhe provas externas que a corroborem» ou «O algoritmo de demonstração do proble-

ma *y* produziu um resultado que obriga a inteligência de qualquer ser racional a aceitá-lo».

A opacidade existe porque a inteligência pode pronunciar-se sobre a evidência de muitos conteúdos intelectuais mas não porque ela mesma possui a propriedade de ter sentimentos de evidência. A evidência passa a ser um assunto regional no interior de cada esquema ou de cada teoria. A procura das raízes da inteligibilidade tem que se deter em algum sítio, tal como a procura dos fundamentos tem que terminar em algum momento. Curvelo não tem nenhum caminho para sair desta situação incómoda para um lógico. O desejo de transparência total e de ausência completa de ambiguidade que caracteriza os lógicos de todos os tempos (é uma definição constitutiva da lógica) é compartilhado por Curvelo. Nas considerações que faz sobre este assunto transmite por vezes alguma impaciência. Numa cadeia de demonstração lógica nada deve estar presente que não se compreenda por que está presente. Todavia, em todas as teorias e construções lógicas está presente o sentimento de evidência que assombra judiciosamente todo o inquérito intelectual. Uma solução de compromisso é a de entender a evidência como propriedade dos esquemas e das teorias. Neste sentido, a construção lógica não depende da evidência intuitiva porque, como afirma com grande força nos *Princípios*, «a chamada evidência é traiçoeira» (*Os Princípios da Logificação da Psicologia*, p. 41). A evidência depende unicamente de critérios formais, não é um sentimento que se *acrescenta* aos critérios formais, nem é uma interpretação da semântica dos valores de verdade (em enunciados como «é evidente que é verdadeiro» ou «é evidente que é falso»). As relações lógicas deixam de ser consideradas como evidentes ou não evidentes, como verdadeiras ou falsas, e passam a ser interpretadas como válidas ou destituídas de significado. O acantonamento do sentimento de evidência dentro dos esquemas explicativos é completo. Se não o fosse, o sistema lógico poderia ser tomado como um modelo da realidade a respeito do qual se poderiam fazer afirmações sobre a adequação ou falta de adequação do modelo à realidade («é evidente que esta planta é um modelo que corresponde a esta casa» ou «não é verdadeiro que este modelo corresponda a este automóvel»). O sistema lógico de Curvelo não desempenha a função epistemológica de modelo: o sistema lógico *é* a realidade psíquica. Os critérios com que os seus enunciados podem ser interpretados são internos e formais e em nada dependem da evidência de uma relação ou da verdade de uma correspondência.

O paradoxo da transparência total com opacidade conduz Curvelo a uma posição desesperada que faz nascer nos leitores a impressão de compromisso com o idealismo. Curvelo fragmenta o sentimento de evidência próprio da apreensão que a mente humana faz de conteúdos intelectuais em múltiplas evidências exclusivas de cada sistema de proposições ou teorias. Não há uma evidência única que

atravesse horizontalmente todos os inquéritos racionais mas evidências plurais para cada teoria ou para cada estrutura lógica. Ousar investigar o que existe de comum em todas as evidências particulares e aprofundar o que está presente na estrutura da inteligibilidade é sair do campo da lógica e entrar num campo absolutamente recusado por Curvelo — o da metafísica. Esta é uma atitude mais circunstancial e típica do positivismo lógico que influencia Curvelo do que racional. Considerar metafísica a investigação dos alicerces do edifício da racionalidade é uma atitude datada de crítica a modos verbosos e pouco rigorosos de fazer filosofia. A crítica é pouco substantiva e aplica-se a muitos problemas de ordem diferente; tudo o que não se adequa aos critérios da construção lógica do mundo é afastado como metafísica ou linguagem pouco rigorosa. O que *de facto* Curvelo queria afirmar era mais humilde: a lógica não tem ferramentas para estudar as raízes da racionalidade humana, logo esse assunto não deverá ser estudado até que as tenha. Como mostrou a investigação deste problema algumas décadas depois da sua morte prematura (na teoria da racionalidade, na epistemologia evolutiva e na ciência cognitiva), a metafísica continua com pouco de interessante a dizer sobre o sentimento de evidência. A atomização que Curvelo faz do problema da evidência é apresentada com grande ênfase no mesmo artigo «Tombam Ídolos dos Altares»: «Não há critério absoluto de verdade. Cada sistema de proposições, cada teia de relações, cada estrutura lógica, *implica* um critério de verdade. [...] E por isto mesmo fica a utilidade como critério, não absoluto mas mais geral: é verdadeira a proposição que torne inteligível e preveja o devir do sistema de proposições-factos.» («Tombam Ídolos...», p. 46.) O sentimento de evidência é aqui apresentado com características menos místicas do que em Miranda Barbosa ou Vieira de Almeida. O sentimento de evidência presente nas afirmações de verdade (a afirmação «*x é y* é verdadeira e é evidente que é verdadeira») é substituído pela eficácia pragmática de cada sistema de proposições. Os sistemas que esclarecem melhor os fenómenos de que se ocupam e que possibilitam previsões mais correctas são os mais verdadeiros e os que transmitem um maior sentimento de evidência.

Estas observações possuem um escopo demasiado amplo para serem verificadas. Mais uma vez, Curvelo é uma ilustração grandiloquente do paradoxo interno da busca de rigor na ciência e na filosofia. A obsessão pelo rigor conduz, surpreendentemente, a afirmações com pouco rigor. A evidência é deslocada de um nível geral de características da racionalidade humana para o nível regional de características de cada esquema ou teoria. Esta deslocação é justificada como condição para um maior rigor na construção lógica do mundo. Porém, mesmo esta versão apoucada das capacidades da razão possui aspectos irracionais. O que é irracional na teoria da ciência de Curvelo? A crença que o correlato do inquérito racional também é racional. Mesmo na forma atenuada do postulado (aquilo que

se pede), não é possível fazer considerações sobre a racionalidade do universo dentro de um pensamento lógico: «O postulado é o da racionalidade do universo, e portanto da integração do esquema do pensamento do investigador no esquema geral da ciência.» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 75.) A produção destas afirmações coloca imediatamente o discurso em louvor do rigor no campo do efeito retórico e da ideologia que utiliza de modo incoerente noções derivadas apressadamente da ciência. As regras do jogo lógico não permitem enunciados sobre a racionalidade do universo.

A unificação da ciência é o grande objectivo que justifica a obra de Curvelo e que mais o aproxima do Círculo de Viena. Este objectivo possui um passado muito longínquo e foi defendido por grandes vultos do pensamento ocidental. O peso histórico desta ideia torna difícil o seu estudo. Os autores em que Curvelo se revê são seus contemporâneos. O estado da investigação científica na primeira metade do século XX influenciou muito a defesa entusiasmada que faz do projecto da unidade das ciências. Os sucessos da física fizeram nascer a convicção — fácil de compreender — de que todos os assuntos se podem estudar com ferramentas lógicas e matemáticas. Esta convicção influenciou muitas disciplinas. Os problemas típicos de áreas disciplinares diferentes tornaram-se comuns. A lógica é compreendida como a estrutura racional de todas as disciplinas e a matemática como instrumento privilegiado para aplicar a lógica a problemas de mensuração e previsão. As ligações causais entre os fenómenos são vistas à luz da causalidade mecanicista ou laplaceana. Este esquema causal é a matriz comum para estudar as conexões causais. A verdade deixa de ser um tema filosófico geral para passar a ser uma característica formal de cada disciplina. A importância da física como base de todas as outras disciplinas aumentou e muitos processos psíquicos são estudados como se fossem processos físicos (energia, transformação temporal, estruturação, linha de acontecimentos). Sinal significativo desta tendência, Curvelo faz no final do prefácio dos *Princípios de Logificação da Psicologia* um testemunho emocionado do apreço que tinha pela mecânica quântica de Dirac. O ideal de unificação das ciências não considerou a dificuldade presente em cada um destes aspectos e facilmente subscreveu uma ingénua visão competitiva das ciências umas em relação às outras: a biologia e a psicologia são colocadas numa fase de desenvolvimento muito precoce em comparação com a maturidade da física, a psicologia como subdivisão da biologia, a biologia como parte da química, a química como completamente diluída na física («A psicologia não está na mesma fase de desenvolvimento da física ou da biologia», *Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 129).

Toda a obra lógica de Curvelo na psicologia parte do pressuposto — não analisado exaustivamente — de que os métodos que funcionam num campo de in-

vestigação funcionam também em outros. Este pressuposto não é sempre verdadeiro. Se existem exemplos de aplicações interessantes de um método a mais do que um campo disciplinar (a análise matemática aplica-se com fecundidade tanto na astronomia quanto na mecânica), existem muitos exemplos de aplicações infelizes (a economia política de um país explicada como um sistema planetário newtoniano ou o psiquismo humano explicado como um sistema de fluidos). Curvelo toma os exemplos de sucesso mas olvida-se dos exemplos de insucesso. A experiência com dois campos disciplinares aparentemente próximos alimentou falaciosamente a crença de que todas as restantes disciplinas se podiam reduzir umas às outras. O desejo de unificar dois ou mais domínios segundo uma esquematização geral é aceitável à luz da procura das leis fundamentais da natureza. Os exemplos privilegiados são os da redução da química à física, o casamento entre física e matemática, o sucesso de Sheffer em reduzir todas as operações lógicas a uma única operação (a incompatibilidade) e a reunião na teoria electromagnética de Maxwell dos fenómenos magnéticos e dos fenómenos eléctricos. As ciências formais contribuem igualmente para o projecto da unificação com a axiomatização da matemática, com a definição de sistema matemático como grupo abstracto abeliano, com a diluição da matemática na lógica e com a unificação da lógica e da matemática através da teoria das estruturas (*Os Princípios da Logificação da Psicologia*, p. 31). O programa de acção para a série de artigos «*Principia Logicalia*» mostra como as ciências formais se incluem no projecto de unificação das ciências. A análise lógica da matemática e a análise matemática da lógica devem fundir-se para permitir a investigação da estrutura do pensamento («*Principia Logicalia* II», p. 51). Na *Introdução à Lógica*, a negação (~) é perspectivada como um contributo para a unificação das operações lógicas. A relação de negação — [~(~ *x*) = *x*] — resume os três princípios lógicos de identidade, de não contradição e de terceiro excluído.

O texto do americano Gardner Murphy que serve de epígrafe aos *Princípios de Logificação da Psicologia* oferece um outro paradigma de referência da unificação de áreas disciplinares próximas: fisiologia e psicologia. Este texto é eloquente a respeito das consequências da matematização completa da fisiologia e da psicologia. G. Murphy e, por arrastamento, Curvelo, que o toma como modelo a seguir, olvidam-se por completo dos *qualia* ou propriedades secundárias da percepção. O prazer e a dor não se reduzem a sinais nervosos: são experienciados subjectivamente por alguém. O texto de G. Murphy não serve apenas de epígrafe; tem uma agenda intelectual com a qual Curvelo se identifica: «Talvez não seja fantástico sugerir que, à medida que o nosso conhecimento e a nossa linguagem se tornarem mais rigorosos, a resposta à questão "Quanto dói?" poderá ser "$42xy^3$ cosA".» É difícil aceitar, porém, que a física tenha alguma coisa a afirmar sobre as propriedades alucinatórias do ópio, da mesma forma que a química parece ter muito pou-

co a dizer sobre essas propriedades. A unificação das ciências comete violência em relação às propriedades dos materiais e dos fenómenos científicos. Existem propriedades que não podem ser explicadas pelos elementos constituintes dos materiais. Supor que esse modo de explicação é aplicável universalmente é uma simplificação inaceitável da investigação. As propriedades alucinatórias do ópio não se esgotam nas propriedades bioquímicas desse material, nem nas estruturas neurofisiológicas do cérebro. A experiência do ópio por um cérebro tem características que não podem ser reduzidas às dimensões física e química do ópio. A teoria da mente que se adequa à unificação das ciências não reconhece a existência de propriedades subjectivas e identifica-as completamente com eventos cerebrais. Assim, a «emoção é a expressão subjectiva (psicológica) de condições de natureza fisiológica» (*ibid.*, p. 78). A atitude final de Curvelo em relação a todas as outras experiências subjectivas é semelhante. Neste sentido, não há evolução entre o neopositivismo de Curvelo e o positivismo oitocentista português. A obra do psiquiatra positivista Miguel Bombarda, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, de 1898, formula uma tese semelhante.

O ponto mais importante da agenda de tarefas intelectuais de Curvelo é muito claro: «é preciso unificar a investigação física e a investigação psicológica» (*Os Princípios da Logificação da Psicologia*, p. 345). Esta tarefa é realizada através de um processo geral de análise dos sistemas psicológicos. O processo geral é matemático e lógico mas não se organiza segundo a noção epistemológica de modelo. O ponto comum entre a física e a psicologia é o facto de ambas serem teorizáveis como operações de grupo («*Opuscula Psychologica* III...», p. 126). O processo geral não tem como objectivo ser um modelo da vida interior. O representante e o representado não se distanciam por um hiato susceptível de encurtamento ou melhoria. Não há hiato mas uma zona brumosa em que a unificação das ciências se confunde com o real e em que os dois extremos da psicologia científica (dado inicial e aplicação prática dos conhecimentos) são unidos pela esquematização lógico-matemática. Não é óbvio que a lógica que procura dominar a psicologia possua recursos expressivos para representar propriedades mentais como os *qualia* do ópio, o prazer e a dor, as intenções e a subjectividade. O combate intelectual em que Curvelo participa é muito violento. Está em causa a superação do antagonismo tradicional entre quantidade e qualidade («*Opuscula Psychologica* I...», p. 88). A lógica matemática que Curvelo aplica à formalização de processos psíquicos tem o objectivo de superar esse antagonismo. A fonte do erro não está no objectivo. É difícil que um leitor se reconheça nos argumentos de Curvelo porque a estratégia para realizar esse objectivo passa pelo afastamento de aspectos importantes da vida mental. Um esquema de representação que ultrapasse a diferença entre quantitativo e qualitativo poderia ser precisamente a estratégia para formalizar esses aspec-

tos. A estratégia é errada e assemelha-se a alguém que, desejando resolver o problema da desigualdade da distribuição da riqueza, resolva destruir toda a riqueza. Se não há riqueza, não há desigualdade da sua distribuição. Curvelo enfrenta um dilema semelhante: se não são reconhecidos os aspectos duros da vida mental (intenção, consciência, causalidade mental, subjectividade), não há razão para que eles sejam incluídos numa lógica futura que ultrapasse o antagonismo cansativo entre quantidade e qualidade.

O ideal da unificação está na origem de lamentáveis erros de avaliação do desenvolvimento futuro de várias ciências presentes no argumento de Curvelo: «a biologia é um domínio oscilante condenado irremediavelmente a ser absorvido em parte pela física e em parte pela psicologia — independentemente, é claro, das condições de unificação da física com a psicologia» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 195). A biologia posterior a Darwin nunca foi um domínio oscilante e nunca foi absorvido pela física e pela psicologia. Apenas a suspensão da crítica na recepção de ideias estrangeiras — aparentemente acima de qualquer crítica — pode justificar uma previsão tão mal conseguida. Ao contrário da previsão de Curvelo, a biologia constituiu-se em paradigma de inteligibilidade do universo. Apenas algumas ilustrações para sublinhar o erro de avaliação causado pelo preconceito do positivismo lógico: o evolucionismo que explica a diversidade da natureza foi aplicado a processos neuronais para explicação de estruturas cognitivas como a memória e a consciência (Gerald Edelman, W. H. Calvin, D. C. Dennett) e encontra-se no centro do debate sobre modelos cosmológicos, nomeadamente com os problemas do acaso, da finalidade e do princípio antrópico; a barreira hemato-encefálica e a fronteira eu-não eu (*self-not self*) do sistema imunológico constituem a base da investigação de muitos problemas da origem da individualidade; a investigação das raízes biológicas de estruturas das sociedades (cooperação, competição, grupos, hierarquias, altruísmo, conhecimento social) não poderia também ser mais rica. Se a previsão de Curvelo afirmasse o contrário do que afirma (a biologia absorverá a física e a psicologia), seria eventualmente mais verdadeira. Nem a previsão nem o seu contrário são uma descrição fidedigna da história das ciências.

Os problemas da unificação das ciências são muito grandes para que esse projecto datado possa ser aceite sem reservas. Não é claro de modo algum que a causalidade que descreve processos físicos possa descrever de modo fiel e interessante processos históricos, éticos ou psicológicos, tal como não é possível afirmar que as leis que explicam o funcionamento de um motor de combustão interna explicam igualmente o jogo do xadrez. Para Curvelo, a lei da causalidade que está presente nos fenómenos da mente estudados pela psicologia é a de probabilidade estatística e indeterminista, ao modo da física molecular. Quando afirma com en-

tusiasmo de neófito que «a esquematização da psicologia aproxima-se, por isso, cada vez mais da do tipo da física» (*ibid.*, p. 270) está a cometer um grande número de erros de argumentação. A aproximação com a física vitoriosa de meados do século XX é exagerada. Não é igualmente claro que as ciências se possam reduzir umas às outras e que a física seja a ciência fundamental e a matemática a sua linguagem privilegiada. Não está em causa que a matemática seja importante nem que se deixe de utilizar de modo sugestivo as enormes capacidades de modelização que a matemática oferece. Não é aceitável, todavia, que algumas ferramentas matemáticas possam descrever processos ainda muito mal compreendidos como os do cérebro e os da economia das sociedades humanas. O entusiasmo de Curvelo é compreensível tendo em atenção a explosão de criatividade das ciências naturais, da lógica e da matemática da primeira metade do século XX. O que não é compreensível é a adesão pouco crítica que se revela na importação de métodos de outras ciências para a psicologia e na acusação fácil e monótona de que os problemas que não podem ser representados com esses métodos são desprovidos de sentido. Como se transforma um pensamento rigoroso num pensamento pouco rigoroso? A obra poderosa, em geral, e frágil, num ou noutro aspecto, de Curvelo permite uma resposta segura: pelo excesso de rigor.

Qual a razão por que é precipitada a unificação das ciências? Curvelo não é facilmente seduzido pela tentação de construir uma lógica que formalizasse um supercampo lógico com todos os campos lógicos parciais (físico, matemático, psicológico, ético, etc.). O supercampo lógico é apenas uma ideia reguladora e limite para a qual tendem os esforços de construção de teorias em campos especiais (*Introdução à Lógica*, pp. 137-138). O problema com a unificação lógica das ciências não é o de generalidade mas o do afastamento de aspectos importantes da vida mental ou das propriedades não físicas dos sistemas físicos. Em nenhum ponto do argumento de Curvelo é demonstrado que as propriedades sistémicas se podem reduzir às propriedades dos elementos constitutivos dos sistemas. A inflação é uma propriedade do sistema económico mas não uma propriedade de um agente económico individual. O enunciado «a inflação do país *x* no ano *y* foi de 3%» é aceitável porque a inflação é uma propriedade de agregados. Todavia, não é aceitável o enunciado «a inflação do agente económico *x* foi no ano *y* de 3%» porque a inflação não é uma propriedade de indivíduos mas de agregados de indivíduos. O ideal filosófico da unificação das ciências comete um erro de nível de análise dos problemas. Esse erro seria mais tolerável se fosse acompanhado por uma tentativa de demonstração de que só existe o conjunto de propriedades físicas e todas as restantes são desprezíveis ou ilusórias. Nenhuma tentativa de demonstração é feita por Curvelo nesse sentido. Esta lacuna é especialmente grave no que concerne aos percursos de causalidade na estrutura dos fenómenos. O ponto de vista de Curvelo

não possui ferramentas para explicar a causalidade de cima para baixo. Um governante ou um director de um banco central podem afirmar: «a inflação a 3% conduz à adopção de um determinado conjunto de leis». A intenção de passar as próximas férias de Verão nas Caraíbas conduz a um conjunto vasto de comportamentos (contactar uma agência de viagens, escolher uma máquina fotográfica, etc.). Uma característica comum a ambas as situações é a validade da causalidade de cima para baixo. Apesar de existirem dificuldades na aplicação deste regime de causalidade aos processos neuronais e mentais (devido, sobretudo, ao problema da ordenação temporal dos eventos psicofisiológicos, presente em toda a investigação neurológica de Ramón y Cajal a Libet), é importante não afastar liminarmente essa possibilidade. Para além das dificuldades em unificar todos os campos científicos, devido à causalidade, às leis e às propriedades agregadas, a retórica da unificação é desagradável e motiva a suspeita pertinente. O elogio ao «espírito científico positivo» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 12) e a afirmação que «os grandes, verdadeiramente grandes, nomes da história do pensamento pertencem simultaneamente à história da filosofia e à história da ciência» (*ibid.*, p. 13) converte-se facilmente em ideologia.

A unificação das ciências é um projecto especialmente prejudicial quando a psicologia está presente. Para Curvelo, o mesmo tipo de análise é aplicável ao universo físico e ao universo psíquico («*Opuscula Psychologica* III...», p. 124). Os objectos que a psicologia estuda são os mais complexos em todo o universo conhecido. Não existe nenhuma estrela no céu que seja tão difícil de compreender quanto o trabalho feito pelo cérebro humano numa hora de vida. É cansativo fazer o inventário das questões que a redução da psicologia à física teria que resolver para que a ideia se tornasse tolerável. Uma pequena aproximação desse inventário é a seguinte: 1. A consciência tem uma base física?; 2. As propriedades secundárias ou *qualia* são explicadas por processos neuronais ou são uma instância irredutível da vida mental?; 3. Como conciliar a história evolutiva ou filogenética do cérebro e a história evolutiva *interna* do cérebro (G. Edelman) com uma explicação física? Curvelo não se preocupa minimamente em formular questões deste tipo e esconde debaixo de uma linguagem aparentemente lógica uma empobrecedora aproximação (ou redução?) dos fenómenos psicológicos à física: «para evitar, assim, o postulado de uma *substância psicológica* suporte dos fenómenos psíquicos, recorreu-se à noção relacional de *energia*» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 76). O nome alterou-se mas o conjunto de funções permanece. É verdade que a noção de energia é apresentada a desempenhar um papel exclusivamente metodológico. Porém, se no lugar de energia Curvelo tivesse utilizado «motor com rodas dentadas», seria possível apartar de modo claro o papel metodológico (a utilização de «motor com rodas dentadas» é uma metáfora para representar um conjunto de processos

físicos do cérebro) do papel substancial (a mente é de facto um motor com rodas dentadas)? Não é neutra a utilização do termo «energia» porque o contexto do argumento defende muitas vezes a redução da psicologia à física. A crítica a noções caracterizadas como pouco rigorosas deu lugar a uma utilização pouco rigorosa de noções rigorosas. Este problema é grave porque Curvelo parece não dominar a epistemologia da construção de modelos. Os modelos físico, lógico e matemático que selecciona são os únicos que considera válidos. O objectivo é claramente o de «matematizar a vida psicológica, estabelecendo teorias matemáticas das variações da vida psíquica em termos quantitativos, e tornando possível introduzir na psicologia uma noção matemática de causalidade» (*ibid.*, p. 77). Os modelos hidrodinâmicos têm contextos precisos de aplicação. Quando Curvelo os utiliza para expressar a estrutura vicariante da actividade psíquica perde-se por completo o rigor da ideia: «a uma diminuição, por exemplo, de energia consciente, corresponderá sempre um aumento de energia subconsciente, e reciprocamente» (*ibid.*). Existem muitas dúvidas sobre se esta observação tem sentido. O que significa «energia consciente»? Por que não utiliza Curvelo termos que se adequam muito bem ao modelo hidrodinâmico, como «água consciente», «óleo consciente», «fluido consciente», ou, ainda, «neurotransmissores conscientes»? A autoridade que atribui ao referencial físico para compreender a consciência é forçada. Dificilmente a consciência pessoal pode ser descrita através de modelos derivados precipitadamente da física, como os modelos físicos de troca de energia e os modelos matemáticos de variação correlativa e de transformação da estrutura de sistemas.

A unificação das ciências impede qualquer reflexão no exterior do programa do positivismo lógico. O papel da filosofia no pensamento de Curvelo é secundário. Os problemas que a filosofia poderia ter auxiliado a esclarecer — intencionalidade, referência, livre arbítrio, problema mente-corpo, prova experimental de teorias — são afastados como desprovidos de sentido. Mesmo a lógica que deve organizar todo o discurso da ciência aproxima-se mais da matemática (álgebra, topologia) do que da tradição filosófica (teoria de argumentos). A única actividade importante é a ciência logificada. Curvelo comete alguns exageros na definição da filosofia porque recusa aceitar o contributo da filosofia para a ciência. Para ele, só existe a filosofia que se confunde com a actividade crítica presente na construção científica: «A filosofia vive implícita no sistema de relações da ciência, como atitude crítica, negadora de toda a substantivação e de toda interpretação que não seja lógica e pragmática. O seu mérito é ser destruidora de *realidades*, e, mais ainda, destruidora de *a realidade*.» (*Ibid.*, p. 39.) O pouco valor que a filosofia tem no projecto de unificação das ciências está na origem de muitas fragilidades dos argumentos de Curvelo.

A fragilidade do argumento

Os textos de Curvelo apresentam-se constantemente como rigorosos. Esta é a principal característica retórica que os define. É interessante perspectivar a ideia de rigor tendo como pano de fundo os problemas teóricos que a lógica *não* consegue equacionar. A honestidade do intelectual não está em causa aqui. Reconhecer que nem todos os problemas podem ser resolvidos com recursos lógicos e metodológicos limitados é um sinal da melhor ciência. Todavia, falta ao argumento de Curvelo a explicação de como alguns problemas podem ser mais bem compreendidos através de métodos que são impotentes para a compreensão de outros problemas. A mais utilizada linha de fronteira para separar estas duas classes de problemas é conhecida: alguns problemas não fazem sentido, são derivados de metafísicas antiquadas e são expressos em linguagens ambíguas e substantivantes. Esta justificação atravessa todos os textos de Curvelo e é património comum a todo o neopositivismo. Porém, mesmo tendo presente as fortes limitações da linguagem natural ao representar fenómenos complexos, muitos argumentos são iniciados por uma retórica com um elevado poder sugestivo que não poderia ser obtido pela notação simbólica ou matemática. Assim, o programa de acção que propõe nos *Princípios* para a psicologia reconstruída com recurso a lógicas não bivalentes é expresso de modo entusiástico mas pouco rigoroso: «Penetrar nos domínios da psicologia logificada é, assim, penetrar numa terra de maravilha onde tudo é novo, desde o objecto até à linguagem, métodos e atitude mental.» (*Os Princípios da Logificação da Psicologia*, p. 10.) Os principais conceitos utilizados na logificação da psicologia (factores, grupos, sistemas, transformações, energia) valem mais pelo poder sugestivo do que pelo poder de representar. Quem acredita que o que se passa no seu cérebro é um grupo de transformação ou é energia? Quando a lógica se torna impotente, muitos argumentos dos textos de Curvelo são encerrados com uma linguagem pouco precisa mas muito sugestiva. Assim, a integração do psiquismo individual no universo psíquico é mais comparável à presença de açúcar num bolo do que a passas de uva num bolo inglês («*Opuscula Psychologica* II...», p. 91). A utilização de uma linguagem mais literária do que lógica reitera-se na comparação da consciência individual com uma baga de uva diluída em sumo de uva (*ibid.*, p. 95) e no final de «*Opuscula Psychologica* II», num texto sobre a solidão e as dificuldades da comunicação humana. O início do artigo «Da Teoria e da Prática da Psicotécnica» utiliza um modo não lógico de argumentar quando se refere às dificuldades sentidas por aquele que tem um pensamento não conformista e inovador. A figura do Toda-a-Gente inclui-se numa retórica do génio solitário não compreendido e é na sua essência um argumento de autoridade por semelhança com casos nobres do passado («*Opuscula Psychologica* I...», p. 85). A *Introdução à Lógica* apresen-

ta muitos assuntos de um modo narrativo e impressionista. Dois capítulos em concreto opõem nos seus títulos o modo literário ao modo rigoroso de formular um problema: «O problema reaparece e a fantasia abre as asas» (capítulo 60), «Apreciação menos literária mas mais rigorosa do problema» (capítulo 61). Ninguém tem dificuldade em compreender que a linguagem natural não tem o rigor da lógica. Isso é óbvio. Falta, contudo, a demonstração de que a linguagem natural deve ser afastada completamente por não possuir qualquer interesse na representação do mundo e por não seleccionar neste aspectos que outras linguagens são incapazes de descrever. Esta demonstração não é feita e Curvelo não se preocupa em justificar a presença de argumentos retóricos, literários e filosóficos nos seus textos. A ideologia neopositivista não lhe permitia a justificação dessa incoerência. Pelo contrário, no âmbito das críticas frequentes à gramática natural substancialista, Curvelo afirma no prefácio que faz à *História do Neo-Realismo Americano*, de W. P. Montague, que a famosa experiência sobre a velocidade da luz de Michelson-Morley se deveu a um «gramaticalismo substancialista» (Prefácio à *História*..., pp. XVII, XXI). O arqui-inimigo da lógica — o «pensamento qualitativista que informava uma metafísica, uma lógica e uma gramática substancialistas, predicativistas e conceptualizantes» (*ibid.*) — mostra que não é incompatível com a ciência contemporânea. Mesmo que a linguagem tenha uma estrutura que direccionou mal o pensamento para a crença errada de que a luz só se propaga sobre um suporte etérico, o erro foi identificado e corrigido.

Um dos aspectos mais criativos da lógica psicológica dos *Fundamentos* é a aplicação a realidades humanas de ferramentas lógicas, de estruturas matemáticas e de modelos da física quântica. Aplicam-se a quais realidades humanas? A resposta não é óbvia. A procura dos elementos constituintes da mente é feita com o pressuposto de que existem elementos constituintes. É fácil a aceitação da tese de que o *cérebro* tem elementos constituintes; é muito difícil a aceitação da tese de que a *mente* tem elementos constituintes, sobretudo quando não é demonstrada a existência de uma instância de vida mental autónoma em relação ao cérebro. A mente é retirada de cena com a justificação de ser fruto das línguas naturais ambíguas e antiquadas; o argumento, porém, precisa da mente para demonstrar que a vida interior se estrutura. Em nenhum momento são introduzidos operadores para representar o comportamento dos neurónios, apesar de no tempo de vida de Curvelo terem aparecido as primeiras tentativas de modelização das estruturas neuronais, com a cibernética de Wiener, com a regra do reforço de Hebb, com o ensaio seminal de Warren S. McCulloch e Walter H. Pitts, «A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity», de 1943, tentativas que culminarão décadas depois nos modelos conexionistas e de processamento paralelo de informação. Se o argumento de Curvelo não tem como objecto as estruturas neuronais e

se recusa a existência da mente, qual o objecto da teoria de Curvelo? Se não é o cérebro e se não é a mente, é o quê? A resposta a esta questão é extremamente difícil. A resposta «algo é o objecto da teoria» é incorrecta porque supõe uma realidade exterior à teoria, aquilo que a teoria é teoria *sobre*.

O pressuposto de que existe algo que é o correlato da investigação promovida pela psicologia é puramente metodológico. A teoria dos grupos, a teoria dos factores, a lógica matemática e modelos quânticos são introduzidos na formalização da psicologia sem que seja claro qual o objecto desta ciência. O único operador na teoria de Curvelo que pode desempenhar o papel de objecto é o símbolo para a totalidade da vida psíquica (*e*). A lógica e os modelos quânticos formalizam estruturas possíveis de *e*; não formalizam conexões neuronais, nem formalizam uma hipotética mente humana. É importante reiterar este ponto: o objecto é um símbolo, não é a mente e não são estruturas neuronais. A teoria de Curvelo é independente dos sucessos da investigação empírica da psicologia: é uma lógica, não é uma ciência empírica. O elo mais frágil do argumento de Curvelo é precisamente este: não se discerne a utilidade do modelo para a explicação da vida psíquica. O que liga o modelo à investigação concreta é apenas um argumento de autoridade. Curvelo *acredita* (não pode nem se interessa por *demonstrar*) que a investigação de Burt e de Piaget são longinquamente relevantes para a sua lógica. Nenhuma demonstração é feita da estrutura atómica da vida mental que possa corresponder a factores e a proposições atómicas na lógica. As proposições atómicas da lógica não são de natureza exclusivamente sensorial («*Opuscula Psychologica* II...», p. 61). O que é um *quantum* de vida psíquica? Corresponde ao grau mais pequeno de consciência e pode ser mensurado temporalmente? Se os hipotéticos *quanta* de realidade psíquica não dependem da característica de serem conscientes, como isolar os *quanta* inconscientes? Existem *quanta* psíquicos inconscientes ou apenas conscientes? As unidades psíquicas mais pequenas simbolizam as conexões neuronais? Nenhuma destas questões é respondida satisfatoriamente pelo argumento de Curvelo. Todo o texto dos *Fundamentos* parte de suposições difíceis de aceitar: a vida mental humana é um sistema dotado da propriedade de estrutura e pode ser representada de um modo atomizado; as transformações dos elementos que constituem o sistema são estudadas pela teoria da transformação de grupos; as propriedades estranhas do comportamento das partículas físicas são semelhantes à aparente indeterminação e liberdade do comportamento humano. A analogia com a física quântica é um exemplo das maiores fragilidades da proposta teórica de Curvelo. A sequência de passos é falaciosa:

1. O esquema explicativo inicial foi bem sucedido na explicação de uma região do real difícil de compreender (partículas físicas elementares e forças fundamentais);

2. Os fundamentos lógicos da física quântica são progressivamente compreendidos (von Neumann, Reichenbach);

3. A crença na unificação das ciências, a crença na existência de uma linguagem privilegiada para representação do real e a crença na racionalidade do universo promoveram a crença na utilidade da importação de métodos da física para a psicologia;

4. A conclusão afirma que a mente humana possui uma estrutura granular que se pode compreender e prever através de uma lógica quântica.

Esta conclusão não obriga a inteligência e é falaciosa. O valor da tentativa de estudar a realidade psíquica de um ponto de vista físico não é menor. Porém, se a justificação para a importação de métodos é apenas o sucesso destes métodos, é admissível utilizar métodos bem sucedidos noutras áreas diferentes da física quântica. A astronomia tem métodos bem sucedidos, tal como a engenharia de minas, a metalurgia, a análise espectral... Porquê métodos da física quântica? A resposta não é teoricamente plausível: a física dos anos 30 e 40 era a área de investigação mais dinâmica e criativa, o que influenciou tacitamente a lógica da psicologia de Curvelo. Alguns aspectos da vida mental podem ser salientados pela adopção do ponto de vista quântico, mas é justo reconhecer que outros aspectos também seriam salientados se o ponto de vista fosse diferente. É importante, todavia, não olvidar que a representação não se confunde com o real. O aspecto mais frágil do texto de Curvelo é precisamente este: a representação faz nascer o real mas em nenhum ponto se preocupa em ser uma aproximação fiel à realidade exterior à teoria. Apesar de este idealismo ser sedutor (as suas características literárias são grandes), não é óbvio que seja uma descrição correcta do processo científico.

A temporalidade dos processos psíquicos contribui para fragilizar o argumento. Os objectivos de Curvelo já foram analisados: representar a totalidade da vida psíquica e das suas estruturas. Existe o perigo, contudo, dessa representação ser apenas mais uma classificação estática da consciência humana. Mais de metade do texto dos *Fundamentos* procura apresentar as estruturas da mente numa determinada unidade de tempo. A conclusão do argumento não pode ser esta. Falta a inclusão da actividade dinâmica da mente ao longo de sucessões temporais. O ponto de partida desta parte do argumento é a verificação de que «a consciência evoluciona, tem uma história» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 91). Não existem mentes paradas numa secção abstracta do tempo, mas mentes que alteram a sua estrutura ao longo do tempo. A alteração de estados de consciência e de emoção é um indício importante para se supor que a estrutura total da consciência também se alterou. A evolução da personalidade e da construção do eu ao longo da vida aumenta a necessidade de estudar os processos temporais na vida interior. Como

se sabe, existem muitos problemas quando se utilizam analogias apoiadas no pressuposto não demonstrado de que existe uma linha de continuidade entre diferentes momentos de uma pessoa. Se a estrutura se altera ao longo do tempo, por que não se altera também a identidade pessoal? Se aspectos importantes se transformam, o que constitui o elemento de continuidade estável entre diferentes momentos de tempo? Curvelo não deseja entrar em questões que considera metafísicas. O elemento de continuidade pessoal que se mantém em todas as transformações do psiquismo humano não é estudado na sua natureza interna mas apenas nas relações lógicas com o resto da estrutura de *e*. O eu é uma classe de relações invariantes dentro do sistema de transformações («*Opuscula Psychologica* II...», p. 44). As questões de identidade pessoal são típicas da reflexão metafísica mas não só.

É lamentável que um preconceito neopositivista tenha limitado o alcance do inquérito de Curvelo. No assunto que afasta como metafísico escondem-se extraordinários problemas de lógica modal, como as teorias de mundos possíveis e de manutenção de identidade (como as lógicas de Kripke, David Lewis e Stalnaker). O que Curvelo realmente transmite ao seu leitor não é que a temporalidade dos processos psíquicos ou a manutenção da identidade pessoal são problemas metafísicos; o que *de facto* o leitor apreende é que Curvelo *desconhece* a lógica para representar com rigor esses assuntos ou *afasta* algumas lógicas que conhece porque não se adequam ao paradigma da análise matemática da lógica. Que o problema seja metafísico, ou literário, ou jurídico, ou médico, ou árabe, ou chinês, ou antigo, ou contemporâneo não significa que não mereça ser estudado e que não possua sentido. Uma regra metodológica a não olvidar é que sempre que um problema parece não ter sentido é precisamente quando esconde aspectos muito significativos. A adopção de uma regra metodológica contrária («quando é evidente que o problema não tem sentido, abandonar o problema») supõe um peso excessivo do sentimento de evidência. Como acima se viu, um lógico não pode confiar totalmente na evidência. Por que não obedeceu Curvelo a este bom senso metodológico? O neopositivismo tinha em geral uma grande dificuldade em introduzir a história na teoria da ciência. A história da lógica foi um aspecto que padeceu desta característica geral. O estudo da história da lógica permite compreender a vasta quantidade de assuntos a que a lógica se pode aplicar. Recusar algumas aplicações significa uma limitação empobrecedora da fecundidade do ponto de vista da lógica. Assuntos como a manutenção da identidade ou a estrutura temporal podem ser formalizados com interesse pela lógica. O modelo matemático que é a referência mais importante para Curvelo contribuiu também para limitar o pleno desenvolvimento da aplicação da lógica a problemas como os da identidade e do significado. Curvelo não procura ser apenas um lógico, mas, sobretudo um lógico *matemático*. As críticas surpreendentes que faz a alguma da mais criativa lógica sua

contemporânea, que poderia com interesse aplicar a problemas difíceis e de elevada intratabilidade teórica, testemunham o preconceito matemático do positivismo lógico: «a grande maioria das especulações dos nossos dias sobre lógicas modais, semântica, etc., não constitui, talvez, senão trabalho de segunda ordem» («*Principia Logicalia* II...», p. 55). A última metade do século XX demonstraria que esta é uma observação infeliz e falsa, apenas compreensível como preconceito de escola.

Como resolve Curvelo o problema da temporalidade da vida psíquica? Como sempre nos seus textos, de um modo sedutor estilisticamente, rigoroso na técnica lógica mas frágil na epistemologia. O conceito de linha de existência de um acontecimento, derivado claramente da física quântica, é introduzido para representar as modificações temporais da totalidade da vida interior de um indivíduo. Como é habitual na argumentação de Curvelo, não é proposto nenhum modo de verificar a adequação do conceito teórico à realidade. Se o conceito de linha de existência de um acontecimento é válido em física, por que não é válido igualmente em psicologia? O modelo de ciência unificada faz com que muito facilmente sejam transpostas as fronteiras entre disciplinas. Se algo é válido numa disciplina, por maioria da razão da ciência unificada, é válido em muitas. A linha do mundo (*world line*) ou linha de existência de *a* é definida como «uma função cujo campo é do tipo formal mais simples que a estrutura do contínuo permite, em referência à estrutura especial do domínio respectivo» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 293).

O conceito de linha de existência de um acontecimento oferece um horizonte excessivamente grande e, por isso mesmo, viola um dos preceitos do neopositivismo. Se o conceito de linha de existência de um acontecimento é dotado de sentido, por que afirmar que o conceito hegeliano de espírito universal é desprovido de sentido? Afirmar que o primeiro é dotado de sentido porque a física contemporânea o utiliza é empobrecedor. A metalurgia utiliza muitos conhecimentos válidos na sua área de intervenção mas seria errado tomar esse facto como justificação para se introduzirem na psicologia termos metalúrgicos.

Alguns problemas são afastados por outras razões diferentes da ausência de sentido: «estão fora da questão problemas como este: onde termina o fisiológico e começa o psíquico? Ou: como se torna psicológico o fisiológico? É que, se podemos visualizar substâncias e conceptualizar estruturas lógicas, não podemos visualizar nem conceptualizar linhas de existência» (*ibid.*, p. 295). A diferença entre psicológico e fisiológico é afastada como questão significativa porque a diluição de fronteiras faz parte do programa neopositivista de unificação das ciências. Além disso, o ponto principal do argumento de Curvelo retira importância à distinção entre psíquico e somático porque o operador campo psicológico que a substitui engloba toda a vida interior. Estes aspectos já são conhecidos. Falta, contudo, explicar pre-

cisamente como é que uma estrutura biológica feita de neurónios pode produzir discursos, princípios lógicos, pessoas, decisões, amor, ódio, intenções, devaneios e todos os restantes eventos da vida interior. Curvelo reconhece que existe um problema; todavia, afasta-o precipitadamente porque a lógica que conhece e que aplica à psicologia é impotente para resolver esse problema. A visualização das linhas de existência oferece um segundo exemplo de impotência da lógica da teoria dos grupos em formalizar esse conceito: «é escusado procurar-se visualizar a estrutura lógico-matemática» (*Os Princípios da Logificação da Psicologia*, p. 91). Por que não podemos visualizar linhas de existência? Como se sabe, algumas décadas depois da previsão infeliz de Curvelo sobre o problema da visualização, vários investigadores apresentaram métodos matemáticos e gráficos para visualização de séries temporais (a topologia de Thom, a geometria do tempo biológico de Arthur Winfree, a estética morfológica de George Kubler). O aparecimento do computador alteraria também o modo de fazer ciência, ao dar grande ênfase à imagem como pilar da explicação científica. A visualização tornou-se um objectivo de investigação muito trabalhado devido a avanços técnicos na observação de sistemas vivos e ao aparecimento das ciências da complexidade. Mais uma vez, Curvelo parece tomar o rigor dos instrumentos lógicos como uma propriedade de realidades não lógicas. O que é válido dentro do sistema lógico não se confunde com o pragmático.

A existência de um mundo exterior é uma questão tormentosa para Curvelo. A lógica não se pode pronunciar sobre aspectos não lógicos como a existência. A recusa de um contacto neutro, isto é, não mediado por uma teoria, com a realidade psíquica é total e afirmada com grande força: «o postulado de que existe uma realidade psicológica independente da maneira como nós a conhecemos; e este postulado é não só inútil praticamente, mas contraditório em relação à posição dos problemas tal como nos têm parecido inteligíveis» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 103).

Como pode um discurso que se afirma rigoroso pronunciar-se sobre realidades não lógicas? Só pode existir logificação da psicologia porque existe uma experiência prévia que contextualiza o discurso lógico. Os *Fundamentos* possuem zonas de lamentável fragilidade argumentativa porque o que foi recusado como ambíguo e apresentado numa linguagem pobre entra de modo escondido no argumento principal. Uma ilustração de mais um ponto frágil do argumento encontra-se na referência a um tipo de conhecimento sobre o qual qualquer lógica nada tem a afirmar: «o tipo de conhecimento geneticamente anterior à diferenciação do psíquico e do físico, do subjectivo e do objectivo, do eu e do não-eu, encontra-se, por exemplo, nas crianças, em certos êxtases de criação artística ou de vivência religiosa, em certas formas de loucura» (*ibid.*, p. 159.) Qual a base desta afirmação? Significa ela que o lógico sabe o que é a criação artística ou a loucura ou apoia-se em

testemunhos indirectos? Qualquer resposta irá fragilizar o argumento de Curvelo. Supor um tipo de conhecimento próprio de crianças, de artistas, de místicos e de loucos significa admitir que a lógica não é um ponto de vista privilegiado nem único para perspectivar a realidade. Para além da acusação fácil e frequente de que não existe sentido fora da lógica, como equacionar a diferença de pontos de vista entre o lógico, a criança e o louco?

Algumas limitações da tese de Curvelo residem no menor apreço que tem pela investigação empírica. Quando toma a passagem de subconsciente a consciente, as alterações sofridas durante a fase subconsciente e o limiar de aparecimento da consciência como fenómenos de fácil explicação, está a ultrapassar o rigor que a si mesmo se obrigou. Qualquer destes assuntos não pode ser compreendido com ferramentas teóricas mas com investigação empírica exaustiva. Com o fim do ascendente do behaviourismo na psicologia, a investigação da consciência mostrou a enorme dificuldade em estudar os processos fisiológicos presentes na produção da consciência pelo cérebro (entre outros, George Miller, Bernard J. Baars, Tim Shallice, Anthony Marcel). Ao não valorizar a dificuldade de investigação empírica destes processos (cf. *ibid.*, p. 61), Curvelo cria uma situação de incoerência interna ao argumento. Não se compreende como valoriza entusiasticamente a investigação empírica de Piaget (no artigo «*Opuscula Psychologica* II» p. 49, afirma que a diferença entre a sua obra e a de Piaget reside em que o ponto de vista deste pode ser comparado à física newtoniana, enquanto que o seu ponto de vista pode ser comparado à física contemporânea e de Burt («o testemunho autorizado de Burt», «*Opuscula Psychologica* I...», p. 104) e menospreza a investigação em todos os restantes aspectos da vida interior. Será este um exemplo de argumento enviesado por preconceitos de escola? As obras de Piaget e de Burt apoiam a visão estrutural que Curvelo tem da mente humana. A epistemologia genética do primeiro e a teoria de factores do segundo constituem apoios preciosos para a epistemologia da psicologia de Curvelo. Novamente, não é claro ao leitor que não aceite imediatamente o valor da lógica qual a razão para este diferente tratamento da investigação empírica.

Apesar do desejo de rigor que organiza todo o discurso de Curvelo, algumas das suas teses têm um âmbito excessivamente amplo. São inaceitáveis precisamente porque uma linguagem rigorosa limita a ambiguidade dos termos que utiliza quando reduz o campo de referência desses termos. Não é defensável apresentar como rigoroso (se bem que o pareça ser) um enunciado como «a marcha genética da diferenciação», simbolizada por $T \rightarrow R\ (h, m)$, em que T vale para totalidade, R para relação, *h* para homem e *m* para mundo. O enunciado simbólico é interpretado como tendo o significado seguinte: «a subtotalidade homem diferencia-se mais tarde em corpo e espírito, em facto biológico e facto psicológico». Um discurso que equaciona conceitos de escopo tão vasto como «totalidade», «homem» ou «mundo»

não pode ser um discurso rigoroso, mas apenas superficialmente científico. Qual o correlato de «totalidade»? Qual o significado preciso de «mundo»? Em rigor, o que se quer dizer com «homem»? Esta última questão pode ser menos clara do que as duas primeiras, mas se o leitor considerar problemas como o da data de início do humano (o que é humano e não humano num Neanderthal ou num Cro-magnon ou ainda num chimpanzé?), ou o humano em concreto que se pode ter como referência (uma mente esquizofrénica é tão humana quanto a mente de um adulto saudável e criativo ou a mente de um nascituro *in utero* é tão humana quanto a de um estudante universitário médio?), não é nada rigoroso o enunciado de Curvelo. De facto, é um discurso ficcional. O seu interesse é sugestivo e filosófico.

Em obras com uma elevada componente de lógica, nos conceitos fundamentais e nas técnicas utilizadas, é surpreendente encontrar afirmações que ultrapassam o escopo limitado dos símbolos. O problema da causalidade e a teoria da identidade cérebro-mente oferecem algumas ilustrações de uma teoria da ciência menos rigorosa que a lógica construída sobre ela. A aplicação da lógica à psicologia conduz a dificuldades epistemológicas muito grandes. Curvelo argumenta *como se* fosse possível garantir que o rigor da lógica é o mesmo que o rigor de noções epistemológicas centrais e que estas podem ser formalizadas de modo interessante. Este é um erro de perspectiva porque questões epistemológicas como a causalidade, a estrutura do tempo (atomizado, linear, cíclico, multidimensional) ou o determinismo não se tornam mais precisas devido à formalização com símbolos lógicos. A lógica pode formalizar sistemas epistemológicos rivais. A decisão sobre as noções epistemológicas não deve ser procurada na formalização lógica. Esta disponibiliza sistemas de rigor idêntico, salvo violação de leis lógicas. A decisão deve ser procurada numa filosofia ou numa crença subjacente. Utilizar a lógica para demonstrar que as noções epistemológicas são rigorosas e obrigam a inteligência é uma estratégia retórica com pouco valor. A fragilidade das noções epistemológicas de Curvelo é muito grande. Cada questão epistemológica impõe decisões prévias que, à falta de melhor designação, se podem classificar como cosmovisões. O rigor da lógica não aumenta o rigor de noções epistemológicas.

O problema seguinte é especialmente sintomático do erro de perspectiva: «o mesmo estado fisiológico pode determinar estados de consciência diversos, e ao mesmo estado de consciência pode corresponder a mais de um estado fisiológico» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 301). Esta questão célebre da teoria da identidade, formulada na filosofia da mente por U. T. Place e por J. J. C. Smart, é perspectivada por Curvelo como sendo um desafio ao princípio de uniformidade da natureza. Se fosse possível isolar um factor fisiológico que estivesse na origem de um estado de consciência, seria possível afirmar que esse factor é a causa do estado de consciência. Mas o factor fisiológico é no esquema explicativo de Curvelo

uma probabilidade estatística, um valor médio. Se eventualmente o factor fisiológico não causar o estado de consciência que já tinha causado anteriormente, parece que o investigador está perante uma violação do princípio de uniformidade da natureza. Um factor fisiológico ligeiramente diferente poderia ter causado o mesmo estado de consciência. Este argumento é muito frágil porque transpõe uma dificuldade que apenas existe na ordem da explicação para a ordem do real. Se no lugar do factor fisiológico fosse colocado um grupo de neurónios bem definido, não seria aceitável a afirmação de violação da uniformidade da natureza. Seria necessário demonstrar, em primeiro lugar, que a organização neuronal obedece a regras causais válidas para a mecânica macroscópica. Este argumento de Curvelo termina com uma defesa de um esquema causal probabilístico-estatístico: «*É impossível prever o futuro, a não ser probabilística e estatisticamente.*» (*Ibid.*) A estratégia retórica tem esta estrutura: um esquema lógico (a probabilidade estatística) é aplicado a uma realidade neurofisiológica; as limitações deste esquema lógico (ser valor médio e não valor absoluto) são transpostas para a realidade neurofisiológica; a conclusão obriga a que a realidade seja compreendida à luz do esquema lógico. A crítica ao pensamento de Curvelo não se aplica às considerações que faz ao esquema probabilístico mas à decisão que toma sobre o real. Este é um exemplo típico da dependência das noções epistemológicas (causalidade, previsão, continuidade temporal entre antecedente e consequente) em relação aos esquemas lógicos. A fragilidade de um argumento baseado nesta dependência é grande porque noutras situações Curvelo elege outras noções epistemológicas. A causalidade probabilística não é uma escolha constante; pelo contrário, o esquema causal predominante é o mecanicista ou laplaceano. Nenhuma justificação é apresentada para um esquema causal ser utilizado num assunto e o outro esquema noutros assuntos, nem que estes dois esquemas causais sejam preferidos enquanto o esquema teleológico é completamente afastado (quando seria muito útil para analisar a intencionalidade do comportamento humano).

Noutros lugares, Curvelo realiza uma escolha diferente do esquema de causalidade a utilizar na psicologia. A fragilidade do argumento não deriva apenas de serem inconsistentes as defesas de dois princípios de causalidade tão diferentes. Os objectos a que se aplicam os princípios de causalidade também são inconsistentes. O princípio de causalidade que tutela a actividade dos neurónios é diferente do princípio de causalidade que tutela o comportamento individual? Este é o melhor exemplo de como os preconceitos neopositivistas limitaram dramaticamente um pensamento que poderia ter sido extremamente original: «Pode, pois, ser impossível demonstrar que, logicamente, o esquema mecanista-causal seja mais verdadeiro do que o teleológico. Mas não o preferir é renunciar à construção da psicologia como ciência, é renunciar à previsão dos fenómenos psíquicos, é condenar-se,

contraditoriamente, ao papel de puro espectador da vida mental. É renunciar à ciência em proveito da metafísica.» (*Ibid.*, p. 73.) Se é impossível a demonstração lógica, em que se baseia a escolha do esquema causal mecanicista? Em opinião? Em desejo? Em razões estéticas? Em capricho? Em preconceito? Por importação apressada do esquema de causalidade predominante na física? Mais, este texto mostra que o princípio de causalidade que acima foi indicado como tutelando a neurofisiologia não é o mesmo que o princípio de causalidade que tutela o comportamento exterior. Curvelo afirma-o ostensivamente: o comportamento só pode ser compreendido pelo esquema de causalidade mecanicista; não pode ser compreendido pelo esquema intencional ou teleológico. O indivíduo é cérebro e comportamento mas é perfeitamente defensável que este seja originado por aquele. Como explicar, por conseguinte, que o cérebro seja uma estrutura probabilística e que o comportamento individual seja mecanicista? A resposta é clara: por uma decisão prévia, não coerente, sobre noções epistemológicas.

O argumento é incoerente, igualmente, porque coloca uma ênfase grande na própria *ideia* de previsão de fenómenos apoiada em esquemas de causalidade diferentes. A escolha do esquema de causalidade tem consequências muito importantes para a previsão. Como se notou acima, a previsão sobre estados de consciência é impossível a não ser através de um esquema de causalidade probabilístico. O campo de aplicação do esquema de causalidade laplaceano é incompatível com o campo de aplicação do esquema probabilístico. Curvelo procura por vezes situações de compromisso e, a respeito de uma realidade que afirmou só poder ser compreendida probabilisticamente (estados de consciência), interpreta-a como se fosse um sistema causal mecanicista: «É a distribuição e a intensidade dos *quanta* de realidade psíquica, individuados, que constituem o conjunto a que chamamos *campo de consciência*, num momento, que determina a evolução futura.» (*Ibid.*, p. 60.) A estrutura deste argumento é simples: um dado momento do campo de consciência determina os momentos futuros da consciência. Laplace não diria de outro modo: se tivéssemos toda a informação sobre uma dada secção temporal de um sistema, poderíamos prever a evolução futura do sistema. A ambiguidade da noção epistemológica de causalidade com que Curvelo trabalha revela-se em muitos contextos.

A sua teoria do tempo adequa-se perfeitamente à noção de campo. O tempo é interior ao campo e não um continente vazio fora do campo: «as noções de *anterior* e de *seguinte* são relativas; a noção de tempo é puramente instrumental, não absoluta, não existente *per se; o tempo não pre-existe à experiência*» (*ibid.*, p. 63). Esta concepção do tempo como interior ao sistema estudado só faz sentido num esquema de causalidade mecanicista ou laplaceano. Se o tempo é propriedade interior aos sistemas (existe um tempo psíquico no homem, um tempo astronómico nos sis-

temas planetários, um tempo sazonal nos sistemas meteorológicos esféricos), não se compreende como alguns sistemas possam ser representados com uma causalidade probabilística. Significa isto que o tempo de uma linha de acontecimentos pode ou não ter sequência? O âmago da ideia de tempo tem uma estrutura sequencial: uma unidade de tempo nunca é a final, o tempo não pode parar, existe sempre uma unidade de tempo a seguir. Não é óbvio compatibilizar duas posições opostas: o tempo é interior ao sistema e o sistema é probabilístico (isto é, alguns estados do sistema podem ou não acontecer no futuro). A única forma de sair desta dificuldade é quebrar a linha de continuidade entre níveis do sistema: os elementos constituintes do sistema são tutelados pelo esquema de causalidade probabilístico e o sistema no seu todo é tutelado pelo esquema de causalidade mecanicista ou laplaceano. Curvelo está, porém, impossibilitado de sair deste modo da dificuldade. Porquê? A quebra de linha de continuidade entre níveis do sistema significaria que alguns níveis podem ser explicados de um modo não reducionista e que cada nível do sistema (partes constituintes, subestruturas ou módulos, sistema na íntegra, interacção do sistema com o contexto) tem propriedades não redutíveis às propriedades de nível inferior. Se Curvelo ou, em geral, o positivismo lógico, admitisse esta possibilidade poderia defender a existência da mente como uma instância autónoma em relação à base neurofisiológica. Como se sabe, Curvelo não aceita semelhante proposta. Na sua teoria, o complexo é compreendido a partir do simples. O que concluir desta dificuldade? A estratégia retórica de Curvelo é a de supor que o rigor da lógica se pode propagar a noções epistemológicas com elevada intratabilidade teórica. Como estratégia retórica e como objectivo a alcançar, o discurso sobre o rigor é louvável. Porém, o mesmo não pode ser afirmado da incoerência das noções epistemológicas utilizadas ou do sucesso da teoria.

Numa outra formulação: o desejo de rigor no discurso é precioso no plano da intenção mas é insuficiente no plano da realização efectiva. Não se trata apenas de uma limitação da lógica utilizada mas dos contextos em que Curvelo pensa que a lógica *pode* de todo ser utilizada. As fortes limitações do rigor são muito claras. Do mesmo modo que ousa equacionar realidades vastas como o mundo e o homem, ousa também supor que a lógica é um ponto de vista tão abrangente que permite saber o que é ser outra coisa que não a lógica. Por que deverá a lógica propagar-se de modo cancerígeno a outras experiências humanas? Curvelo tomou uma decisão prévia que hierarquiza em graus de importância os discursos humanos. O ponto mais alto da hierarquia é, obviamente, a lógica. Esta falta de rigor por excesso de desejo de rigor é especialmente conspícua na seguinte passagem: «o místico [...] esquematiza e reintui os seus fenómenos psicológicos (que não são vivências, mas construções lógicas) de maneira diferente da do psicologista. A chamada *experiên-*

cia mística é teoria, não vivência; é construção lógica não dado imediato» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 174). Não é científico fazer um discurso sobre o que não se experienciou nem sobre o que, eventualmente, não se poderá experienciar. Este não é o único exemplo em que Curvelo ultrapassa a fronteira que a si mesmo se colocou. O que afirma sobre a experiência mística reitera-se com a infantil, a artística e a insana, como se viu acima.

O argumento de Curvelo corre o risco de se tornar objecto da crítica que faz a outras teorias. Tal como a administração completa é uma má administração ou, como afirma o adágio japonês, o excesso de cortesia é uma descortesia, a logificação da vida psíquica humana conduz a um discurso com que ninguém se identifica: «A esquematização de *a* emoção permitiria, pois, prever (determinar) a produção de estados emotivos futuros, sem levar em conta *cada um* dos elementos da emoção-totalidade. Prever a emoção quer dizer prever valores médios, pois os elementos não figuram no esquema individualmente.» (*Ibid.*, p. 189.) O que significa uma emoção que pode ser compreendida estatisticamente como se fosse algum outro assunto que, com propriedade, pode ser compreendido estatisticamente? O desejo de rigor é uma ideologia que destrói as características mais importantes dos objectos a que se aplica. O problema não está na lógica mas no pressuposto errado de que a lógica pode esgotar o significado de noções epistemológicas. Isto é verdadeiro em geral no pensamento de Curvelo. No que se refere à aplicação desta ideologia do rigor à realidade humana, o resultado não é satisfatório. O afastamento do humano em relação à forma de representação lógica do humano é muito grande em Curvelo. As partes mais importantes do comportamento — a subjectividade, a emoção, a intencionalidade — são menosprezadas devido à utilização de noções epistemológicas ambíguas. Se à água se retirar a propriedade de ser líquida, o que significa a partir desse momento «água»? A fragilidade da epistemologia do positivismo lógico tem consequências idênticas a respeito do comportamento humano: «o comportamento pode ser considerado não expressão de uma realidade subjectiva inapreendida directamente pelo observador estranho, mas variável cujo campo de variação se faz depender da variabilidade de certas condições também objectivas» (*ibid.*, p. 176). O subjectivo não existe para a ciência unificada. As consciências individuais são parte da estrutura do mundo físico e cada uma pode ser considerada uma interpretação dessa estrutura. Este modo de teorizar a relação da mente com o mundo tem uma grande importância na segunda metade do século XX. Alguns modelos da mente foram propostos para clarificar a ideia de que a consciência individual é um resumo da estrutura geral do mundo: o modelo holográfico de Pribram, o modelo da totalidade e da ordem implícita de David Bohm, o princípio antrópico. Não está em causa o interesse da teoria de Curvelo e a sua proximidade com a vanguarda da investigação em física e sobre a cons-

ciência. A dificuldade é de outra natureza. Se ao comportamento se retirar a subjectividade, o que fica? Nada. As propriedades da acção intencional e subjectiva não são as mesmas que as propriedades da acção (na falta de melhor termo) de um glaciar. Compreender a primeira com instrumentos teóricos que se adequam à explicação do glaciar é empobrecedor.

A reconstrução racional do pensamento de Curvelo oferece momentos de enorme exigência intelectual bem como a sedução do contacto com problemas superiores aos recursos da lógica. O equilíbrio entre o rigor das noções lógicas e a fragilidade das noções epistemológicas é conseguido quando as noções lógicas são apresentadas no contexto de um modelo da realidade. Uma miniatura de um campo de batalha não é o campo de batalha mas pode auxiliar muito os generais e as tropas no campo de batalha; a planta de uma casa não é uma casa, mas a casa é construída de um modo mais eficiente se existir uma planta; um sistema complexo como a atmosfera do planeta pode ser simplificado num modelo meteorológico que, obviamente, não é a atmosfera do planeta. A epistemologia do modelo é muito útil para atenuar a fragilidade de noções como causalidade ou estrutura do tempo. O modelo possibilita uma lógica rigorosa bem como a latitude de variação que lhe permite uma progressiva adequação ao real. Por que é que Curvelo não organizou do ponto de vista do modelo a sua lógica aplicada? A ideologia cientista do neopositivismo não deixava lugar para dúvidas: era óbvio que a física é a ciência, era óbvio que a matemática é a linguagem privilegiada da natureza, era óbvio que as ciências se podem unificar devido a uma arquitectura lógica comum. Curvelo não sentiu necessidade de organizar os seus argumentos em redor da noção epistemológica de modelo. Se o tivesse feito, teria sido possível respeitar as exigências de rigor lógico sem com isso desrespeitar a adequação da teoria à realidade ou a aspectos da realidade que não podem ser expressos com símbolos lógicos (propriedades supervenientes, referência, intenção, consciência, emoção). Todavia, se os operadores que introduz (*e*, campo, grupo de transformação, *quantum* psíquico) não correspondem a nada e não são acompanhados de modos de verificação da correspondência, podem passar facilmente por ficção ou por puro exercício de modelização abstracta. Curvelo é deliberadamente omisso na parte da correspondência entre modelo e realidade empírica. Não é claro para o seu leitor a que corresponde a sua teoria lógica da actividade psíquica: a forças concretas, a neurónios, a uma mente autónoma, ao comportamento dos indivíduos? A lógica da psicologia não é um modelo simplificado daquilo que se supõe ser o funcionamento da mente: é o funcionamento da mente porque cada esquema selecciona a realidade a que se aplica. Os operadores da teoria são noções postuladas para tornarem inteligíveis realidades psíquicas mas — esta é a surpresa — não correspondem a nada: «A variabilidade da energia como *causa* da variabilidade dos

fenómenos psíquicos é apenas noção postulada para reconstruirmos racionalmente o devir dos acontecimentos. Não há, substantivamente, energia específica, nem forma específica de energia, dos fenómenos psíquicos. A noção é instrumental, chave de esquematização e de interpretação.» (*Ibid.*, p. 79.) A noção de energia é introduzida mas nada há na realidade psíquica que se aproxime da energia no sentido físico deste termo. «Energia» não é um operador dentro de um modelo que se procure aproximar da representação fiel da realidade.

O contexto intelectual que rodeia a obra de Curvelo é extraordinariamente fecundo. A informação que tinha sobre esse contexto era muito vasta. Tendo em atenção esta circunstância biográfica, é possível fazer uma crítica de outra natureza à logificação da psicologia. Por que não introduziu Curvelo na sua lógica da psicologia noções computacionais? O artigo de McCulloch e Pitts, «A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity», foi publicado dois anos antes dos *Fundamentos* e o artigo de Turing, «Computing Machinery and Intelligence» (*Mind*, LIX: 2236, 1950, pp. 433-460) foi publicado um ano antes da *Fundamentação Epistemológica da Psicologia*. Os textos fundadores da teoria computacional da mente estavam, pois, disponíveis a Curvelo. A computação poderia ter sido uma estratégia excelente para atenuar o hiato entre noções lógicas e realidade psíquica porque, ao contrário da noção de energia postulada por Curvelo, o cérebro humano realiza de facto um trabalho que pode ser representado computacionalmente. Se o cérebro humano realiza trabalho, então realiza trabalho sequencialmente. Este trabalho pode ser apreendido pela noção de algoritmo (aquilo que se faz em primeiro lugar, em segundo lugar, em terceiro lugar...). A computação é a noção mais genial da lógica europeia do século XX e, como Turing e muitos outros demonstraram, as aplicações à modelização de fenómenos psíquicos são ilimitadas. Em certo sentido, Curvelo não esteve longe do ponto de vista computacional sobre a mente porque a noção de transformação tem propriedades algorítmicas. Ficou, porém, por explicitar uma teoria computacional completa da mente humana.

O idealismo de Curvelo e o problema da existência do mundo exterior

Muitas características dos textos de Curvelo fazem nascer no leitor a impressão forte de um idealismo pouco saudável e pouco contemporâneo. O próprio Curvelo dá voz a críticas que terá eventualmente recebido sobre a inadequação do ponto de vista idealista com o estado da ciência moderna quando afirma, com ironia, a característica principal da sua filosofia da ciência: «Este meu idealismo (se lhes agradar apelidá-lo assim) é definido pela proposição que fundamenta toda a

teorização: não se observam coisas, observa-se conhecimento.» («*Opuscula Psychologica* II...», p. 34, cf. 65.) Os argumentos dos textos e esta designação ostensiva de idealismo abrem um grande problema na interpretação do pensamento de Curvelo. Num dos seus últimos textos, o artigo «Conhecimento Científico», é colocada a pergunta primeira que é comum a todas as variações históricas do idealismo: «Temos meio, afinal, de sair da teia relacional e colher material independente de nós e de que o universo seja feito?» (P. 5.) A resposta é claramente negativa. Não existe um acesso neutro à realidade exterior. Se este autor se tivesse dedicado a outras áreas filosóficas diferentes da lógica e da epistemologia não existiria qualquer problema a respeito do idealismo. O incómodo do intérprete surge precisamente porque estas áreas filosóficas são as que mais se aproximam da ciência e da técnica contemporâneas e estas dificilmente são compreendidas de um modo interessante com um pressuposto filosófico idealista. Curvelo apresenta uma versão fraca de idealismo não apenas na lógica e na epistemologia filosóficas mas também no processo de conhecimento científico. Como mostrou a teoria da ciência de Karl Popper, é difícil compreender a actividade científica sem o postulado da existência autónoma do mundo exterior. O realismo é uma condição obrigatória da ciência. Aquilo que é investigado e é o correlato das teorias científicas não se confunde com as teorias nem a sua existência depende da investigação de que é objecto. As estrelas existem fora da mente do astrónomo, antes da vida do astrónomo e depois da morte do astrónomo. A noção de facto científico como construção da teoria, a afirmação de que o sentimento de evidência é desprezível em comparação com critérios formais, a pouca importância atribuída aos procedimentos de verificação empírica, o nenhum interesse que é atribuído a estruturas da mente que indiciam a existência do mundo exterior à mente (a relação de referência, a intencionalidade, o comportamento livre), a simbolização de totalidades que nenhum indivíduo pode experienciar na íntegra (toda a energia psíquica, toda a situação ética) constituem aspectos que contradizem qualquer epistemologia realista. Qual o objectivo de Curvelo na defesa destas posições? Não está em causa um idealismo excessivo. Curvelo procura apenas enfatizar a plasticidade dos conceitos científicos e a facilidade com que a linguagem humana cria entidades. Os argumentos que apresenta e que superficialmente apontam para uma epistemologia idealista devem ser perspectivados como terapia inicial e obrigatória para as ambiguidades das línguas naturais e para a pouca exigência de rigor da filosofia que não utiliza as descobertas da lógica e da matemática.

Na história de cada ciência existem muitos momentos em que a cor do céu se altera. Na impossibilidade de um conhecimento directo dos objectos, a teoria científica é um mediador privilegiado. Tudo parece estar a favor deste instrumento da inteligência: oferece um inventário dos seres; clarifica as relações entre objectos;

não sofre da deficiência de argumentar a partir de pontos de vista subjectivos; faz previsões sobre estados futuros dos sistemas; é humilde e coloca os seus resultados ao alcance da crítica. A maior das propriedades deste instrumento é, todavia, outra. Trata-se de um fenómeno ilusório, de uma mentira fundamental que organiza o discurso científico. Supostamente existem teorias para descrição de classes de objectos. Grande equívoco. A descrição é uma parte menor da teoria científica. As teorias *fazem nascer* os objectos para a inteligência. Curvelo afirma-o muitas vezes: «O objecto existe em função da ciência que o esquematiza.» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 268.) Não existiria o objecto lente gravitacional sem que a teoria da relatividade nos chamasse a atenção para ele. A lista mais exaustiva de objectos feita por alguém no século XV não poderia ter incluído jamais o objecto lente gravitacional no inventário dos seres do mundo. Se o objecto for diferente — colisão de galáxias, por exemplo, — o argumento é igualmente válido. Com outro ponto de referência temporal, o argumento também é válido. O inventário que a comunidade científica do século XX faz do mundo não inclui unicórnios, anfisbenas, lugar natural, éter entre as estrelas, velocidade infinita da luz e milagres preternaturais. Cada sujeito científico tem perguntas monótonas: Que coisas estão no mundo? Qual o inventário dessas coisas? Sabemos que estas perguntas oferecem respostas históricas diferentes. O que é motivo de grande surpresa é não existir continuidade de objecto nessas respostas. Facilmente surgem equívocos a este respeito. Perguntará alguém: Não é o mesmo o objecto da astronomia nos muitos séculos dessa ciência? Não é óbvio que basta olhar para as estrelas para encontrar aí um exemplo de como no conhecimento científico mudam as teorias mas continuam os objectos? É difícil encontrar argumentos contra esta visão. O que Curvelo propõe é, precisamente, encontrar um argumento que atenue a força deste ponto de vista: «Não seria que cada indivíduo visse o mundo pelo seu prisma, mas sim que o mundo *seria* diferente de indivíduo para indivíduo.» (*Ibid.*, p. 53.) Os pontos mais importantes do seu argumento são estes: *a*) algumas ciências ficcionam a realidade pela metodologia que utilizam para compreender a realidade («A projecção material de um ou de outro esquema postula uma coisificação», *ibid.*, p. 40); *b*) a existência das ficções construídas pela ciência só pode ser apreendida retrospectivamente; *c*) a historicidade das construções da ciência é um argumento muito forte contra as noções de referência, de neutralidade e de verdade; *d*) o valor informativo de uma ciência a respeito do seu objecto tem pouco valor quando se compreende o modo como nascem os conceitos científicos. A racionalidade de Curvelo afirma-se neutra mas de facto é enviesada pelo idealismo presente na sua teoria da ciência. A neutralidade do discurso lógico é construída retoricamente: existe uma ontologia implícita no modo como Curvelo perspectiva a realidade.

É importante enfatizar a originalidade desta perspectiva. A lógica é uma das catedrais mais grandiosas da racionalidade humana e o ponto comum a todas as mentes individuais. Quando dois indivíduos não concordam podem apelar à instância lógica que lhes é superior. A objectividade e a adopção do ponto de vista da terceira pessoa no discurso científico desempenham um papel idêntico na ciência moderna. Uma teoria científica não é a descrição que uma mente subjectiva faz da realidade. Curvelo adopta uma estratégia contra esta corrente. A lógica não é um tribunal neutro a que duas mentes podem apelar para obter consenso, mas um esquema que faz nascer uma realidade para uma mente ou para um conjunto de mentes, mas não para todas as mentes. A representação científica da realidade é um esquema entre muitos outros possíveis. Duas importantes estruturas da racionalidade — a lógica e a ciência moderna — são fragmentadas. Cada ponto de vista tem a sua lógica própria e, como não existe uma lógica comum que a todos irmane, não é possível afirmar que um é mais adequado à realidade do que outro. Não existe nenhuma realidade fora do ponto de vista individual.

Num sentido muito atenuado, todo o objecto é construído pelo sujeito, toda a verdade é encontrada de propósito para confirmar as teorias em que se acredita e todo o caso exemplar é edificado à medida correcta do que se deseja demonstrar. O Egipto e a egiptologia não existem para os egípcios que efectivamente vivem no Egipto. O assunto Egipto e a ciência egiptologia só existem para a cultura europeia. Os ossos de dinossáurio só são procurados e só são identificados como tais em montes de pedra pela paleontologia. Nenhum osso de dinossáurio existiu para centenas de povos até que a cultura europeia inventou o assunto formas de vida antiga e o assunto datação da terra, ou ainda o assunto origem da diversidade das espécies biológicas. Neste sentido, o objecto é construído e inventado mais do que descoberto. Como afirma Curvelo na *Intodução à Lógica*, o conceito «cão» é uma criação e não uma simples descrição de algo já existente (p. 43). Isto não significa que a criação do conceito seja a mesma coisa que a criação do objecto cão.

Esta teoria da ciência é pouco interessante e corresponde à observação banal de que o futuro saberá sempre mais do presente do que as pessoas que vivem no presente. Por exemplo, o conhecimento que temos sobre as doenças dos vikings não era acessível aos vikings. Todavia, não é esta a lição preciosa da racionalidade científica europeia. Os objectos não são construídos mas existem independentemente da teoria. Pelo contrário, apenas o modo de os compreender é construído. Uma comparação auxilia a compreensão da diferença entre as duas posições: uma coisa são as estrelas do céu, outra as teorias astronómicas sobre as estrelas do céu. Não existem na ciência verdades encontradas de propósito. Apesar de a capacidade

de fazer enunciados com valores de verdade ser uma das mais enigmáticas características da razão humana, é possível restringir o significado de verdade na ciência a duas situações: a correspondência com o real e a coerência lógica interna. Curvelo coloca uma grande ênfase nesta segunda situação pela razão óbvia da sua formação como lógico. O facto de não abordar exaustivamente os processos de verificação das teorias em contextos experimentais não significa que os recusasse ou desconhecesse. A melhor investigação aplicada a que faz recurso foi exemplar nos métodos de verificação das teorias (física quântica, teoria da relatividade). Um sintoma muito interessante do respeito de Curvelo pela crítica às teorias surge nos textos que dedica às técnicas de investigação em psicologia. Apesar do seu apreço em geral por Burt, critica-o em muitos aspectos, nisso se antecipando em muitas décadas às críticas que a obra de Burt sofreu.

Parte das dificuldades de Curvelo em se libertar da acusação de defender uma teoria da ciência muito idealista devem-se ao ponto de vista lógico que adoptou em relação a todas as ciências. A análise factorial que estuda operações de grupo na psicologia e na física não tem de postular o que é *aquilo* que o sistema é sistema *de* («*Opuscula Psychologica* III...», p. 140). As referências às ciências naturais e à investigação psicológica não afastam o interesse da investigação experimental. Todavia, se só a experiência pode decidir aspectos da construção das teorias, por que não decide tudo? Algumas questões nucleares que Curvelo formula mas deixa sem resposta poderiam ter solução com a investigação experimental. A continuidade de propriedades entre diferentes níveis de um sistema é um desses problemas. O ideal de unificação da ciência que contextualiza todo o pensamento de Curvelo obriga-o a reduzir as propriedades psicológicas às propriedades físicas. Esta estratégia não é uniforme porque alguns problemas não podem facilmente ser simplificados. Curvelo reconhece ocasionalmente a limitação do seu ideal lógico de um esquema de representação único para todas as classes de fenómenos. A lógica não consegue explicar a falta de continuidade entre o elemento e o todo: «Este o motivo por que, se o *destino* de um elemento de (x) é relativamente determinado, o destino do *mundo*, pelo contrário, é praticamente indeterminável.» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 97.) A adopção de um ponto de vista que respeitasse a existência autónoma do mundo exterior poderia auxiliar problemas como este. As propriedades agregadas não seriam redutíveis às propriedades dos elementos constituintes. O idealismo de Curvelo não cede, pois, a dificuldades bem formuladas como a da continuidade entre elemento e todo. O programa de unificação das ciências desrespeita muitas propriedades de objectos porque não se conhece nenhum modo de simbolizar propriedades supervenientes e mentais, nem de construir leis que sejam pontes entre as propriedades do elemento constituinte do sistema e as propriedades do sistema como um todo. As leis que tutelam o carbono

são diferentes das leis que tutelam o apreço que os humanos têm por diamantes. As propriedades do elemento físico carbono são incomensuráveis com as propriedades do diamante. Do conhecimento de um conjunto de propriedades *não se pode inferir* o outro conjunto. É duvidoso, portanto, que existam leis-pontes entre ambos os conjuntos.

A tentação de logificar a realidade e não apenas o discurso científico é muito grande. Alguns aspectos deste problema já foram vistos: a noção de facto científico («o próprio fenómeno é, como se viu, produto de teoria, e não dado puro», *ibid.*, p. 45), a evidência como propriedade formal, a verdade como produto da teoria, a dificuldade em simbolizar propriedades agregadas dos sistemas, a recusa em introduzir no esquema lógico estruturas da mente como a subjectividade e a intencionalidade. A obra teórica de Curvelo parece uma versão científica do idealismo porque não há afastamento suficiente da teoria em relação aos correlatos da teoria. Não existe nenhum problema na relação de referência da teoria com o real porque não há um real exterior à teoria, mas um real produzido pela teoria. A ausência de referência é o que mais dificulta a interpretação da lógica aplicada. Partes importantes desta lógica apoiam o argumento geral de ausência de relação de referência. A logificação da psicologia não descreve estruturas estáticas mas dinâmicas. O seu objecto é, pois, a função e a relação. Porém, Curvelo afirma sem ambiguidade que a sua lógica não necessita de investigar os *relata* do conhecimento psicológico: «a relação é teorizável sem recurso aos *relata*» («*Opuscula Psychologica* II...», p. 19, cf. «*Opuscula Psychologica* III...», p. 145). O que vale para a lógica da psicologia vale também para a psicologia. É um luxo inútil conjecturar sobre a existência ou realidade de objectos do conhecimento psicológico («*Opuscula Psychologica* II...», p. 7).

A mensuração é constitutiva da ideia de ciência. Como existem muitos sistemas de mensuração e como a história das ciências demonstra ostensivamente que os sistemas de mensuração são *introduzidos* para explicar uma parte do real que sempre existiu independentemente dos sistemas de mensuração, é necessário concluir que a mensuração é sempre mensuração de algo, de um objecto que não se confunde com o acto de medir. As unidades de medida da resistência eléctrica (ohms) não são a resistência eléctrica. A resistência eléctrica é um fenómeno físico que sempre existiu e que não deve a sua existência a Ohm. A dificuldade de Curvelo na compreensão da relação de referência e na tese realista da independência do mundo exterior mostra-se na sua teoria da mensuração: «A medida (o número) é o próprio conhecimento. *Alguma coisa que se meça* ou é superstição gramatical, ou ilustração sem valor científico.» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 272.) Se o exemplo da resistência eléctrica for perspectivado segundo este ponto de vista enfrenta-se uma situação absurda: «alguma coisa que se meça ou resis-

tência eléctrica ou é superstição gramatical, ou ilustração sem valor científico». Este enunciado é inaceitável porque a resistência eléctrica não é nenhuma das coisas. É possível discernir na mensuração uma originalidade da civilização europeia. É igualmente possível verificar a existência de inúmeros sistemas de mensuração. Todavia, não é possível daqui inferir que o correlato da mensuração — aquilo que é medido — varia de modo idêntico. A temperatura de um ambiente é um dado absoluto e exterior ao sistema de mensuração. Descrever essa temperatura nas escalas Kelvin, Celsius ou Fahrenheit não altera a objectividade física da temperatura desse ambiente.

O processo de observação científica reitera estas perplexidades da teoria da mensuração. O princípio de Heisenberg é interpretado de um modo excessivamente literal para reforçar a afirmação obsessiva que a ciência não se ocupa de *relata* mas de padrões de conhecimento: «a observação como operação, independente, de registo de entidades ou características de entidades independentes do observador é ilusória e destituída de sentido» («*Opuscula Psychologica* II...», p. 87). Poderá o intérprete de Curvelo atenuar este idealismo pouco adequado à ciência contemporânea? Dificilmente, porque o pensamento filosófico de Curvelo não se ocupa do confronto entre a ciência e a realidade e não disponibiliza nenhuma teoria do erro científico, da verificabilidade ou da falsificabilidade das hipóteses. São muito raras as observações sobre a verificação das teorias (*Introdução à Lógica*, p. 136). Um modo muito atenuado de interpretar as afirmações idealistas é a possibilidade de as aproximar da história das ciências. Curvelo, como se viu, não é um positivista lógico habitual porque atribui um peso importante à história das ciências. A resistência eléctrica começou a fazer parte da ciência com a investigação de Ohm. Acedeu ao discurso, à teoria, à investigação empírica e à cultura das comunidades de investigação com a descoberta científica desse fenómeno e com a sua mensuração. Esta é uma interpretação generosa e com latitude ampla dos textos efectivos de Curvelo. Os argumentos escritos não suportam esta interpretação porque o problema da referência é uma parte de um vasto mosaico teórico em que cada parte contribui para a defesa do idealismo científico.

A estrutura dos símbolos permite avaliar qual a interpretação adequada. É indubitável que Curvelo dominava os principais conceitos semióticos, tendo em atenção as várias referências que faz a C. S. Peirce (*e. g.* «*Principia Logicalia* II...», p. 73) e a outros autores da filosofia da linguagem (Frege, Wittgenstein, Quine, Black). Os símbolos possuem uma materialidade que não se anula no significado, na intenção ou no contexto. A teoria do símbolo de Curvelo mostra, todavia, uma grande coerência com outros aspectos do seu pensamento filosófico. O que vale para a noção de facto, para a evidência e para o problema da mensuração, vale também para a teoria do símbolo: «O que nunca temos é meio de *confrontar um símbolo com*

algum (hipotético) simbolizado, porque "simbolizado" é, precisamente, entidade que não existe na investigação lógica.» (*Os Princípios da Logificação da Psicologia,* p. 42.) Os símbolos não são a roupa exterior de operações mentais nem de objectos com existência autónoma. Os objectos e as operações fundem-se nos símbolos e só existem porque acedem à nomeação, ao discurso e à teoria. A noção de estrutura reafirma a linha dominante do pensamento de Curvelo no ataque à intencionalidade dos conceitos e aos *relata*: «"Estrutura de" é expressão com significado apenas na lógica aristotélica.» («*Opuscula Psychologica* II...», p. 68.)

O idealismo de Curvelo é total? Apesar dos indícios fortes que apontam para essa interpretação, não é possível afirmar uma tese tão radical. Algumas dificuldades impedem que Curvelo seja um idealista com completo menosprezo pelo mundo exterior. Uma observação com tonalidade wittgensteiniana não afirma a inexistência do mundo exterior mas apenas a impossibilidade de falar com sentido desse mundo: «a realidade não intuída não tem sentido para nós, e por isso *não podemos falar de ela*» (*Introdução à Lógica,* p. 15). Não falar sobre o que não se pode falar é uma situação muitas vezes presente na limitação que Curvelo impõe ao seu discurso. Alguns temas que poderiam facilmente transformar em metafísicos os seus argumentos lógicos, como a quantificação existencial da classe nula (*ibid.*, p. 133), e os velhos paradoxos da história da lógica (Epiménides, Filinto e Leandro), são afastados rapidamente. Suspender o discurso é o melhor modo de dar lugar à realidade. É suficiente? A primeira dificuldade em aceitar um idealismo completo na interpretação da filosofia de Curvelo reside na possibilidade de melhorar os esquemas analíticos. Todas as ciências dão testemunho eloquente da possibilidade de compreender melhor os seus objectos.

A ciência em que Curvelo é um expoente notável — a lógica — não é excepção. O objecto da lógica é o pensamento humano. Desde Aristóteles que a lógica tem aperfeiçoado as ferramentas para o estudo desse objecto. É possível afirmar que no tempo de Curvelo se sabe mais a respeito das operações do pensamento humano do que no tempo de Aristóteles. A possibilidade de substituição dos esquemas analíticos não conduziu Curvelo a uma teoria de modelos susceptíveis de melhoria quando em confronto com o real mas permitiu isolar melhor a plasticidade conceptual que está na origem da aplicação da lógica às ciências: «É possível [...] estabelecer vários esquemas analíticos da mesma forma ou estrutura global.» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia,* p. 101.) A plasticidade é uma garantia contra a ilusão de se ter alcançado a teoria última do objecto, em que já não existe distinção entre representante e representado, como na ficção de Borges («Del rigor en la ciencia», em *El hacedor,* 1960), em que a cartografia de um império se confunde com o próprio império. A construção da teoria a partir de proposições elementares testemunha que os recursos da lógica são em muito superiores às estruturas

psíquicas concretas. Existem mais modos lógicos de representar a vida mental do que estruturas mentais em pessoas concretas. A plasticidade da lógica está muito presente no argumento de Curvelo: «as proposições atómicas permitem seleccionar um universo psíquico de entre os vários universos psíquicos logicamente possíveis» («*Opuscula Psychologica* II...», p. 38). Na *Introdução à Lógica* é utilizado um exemplo muito interessante para não se considerarem os esquemas explicativos como absolutos. Dois relógios podem marcar as mesmas horas mas terem mecanismos interiores diferentes. Não é possível, assim, ter a certeza absoluta de que os esquemas incluem todos os factos. A ausência de certeza absoluta e a possibilidade de construção de esquemas explicativos diferentes são testemunhadas pela história das ciências (*Introdução à Lógica,* pp. 22-23) e significam uma margem de indeterminação que não é possível contornar (*ibid.*, p. 88). Os esquemas não esgotam a realidade.

A segunda dificuldade encontra-se na estrutura das sensações percepcionadas pelo eu. A formalização da vida psíquica é feita através do conceito de campo psicológico. Tudo o que faz parte da corrente de consciência está incluído no campo. Os dados dos sentidos fazem igualmente parte do campo. Apesar disto, o discurso de Curvelo indicia por vezes que os sentidos recortam algo mais completo e com propriedades diferentes: «O campo sensorial, descontínuo, seria uma *selecção do campo* físico, contínuo.» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia,* p. 261.) Não é possível, porém, continuar a inquirir se qualquer esquema de análise é uma selecção de uma realidade numénica exterior ao plano da representação. Nada há nos textos de Curvelo que permita continuar com segurança esta linha de inquérito. A experiência dos sentidos indicia, porém, a existência de algo exterior aos sentidos. Este problema reitera-se na possibilidade de estratégias racionais compreenderem tudo o que está presente na personalidade humana. A opacidade que Curvelo reconhece na evidência dos princípios lógicos e no conhecimento do mundo exterior está presente nas análises que faz sobre o eu. Este parece possuir aspectos que não são representáveis pela lógica, mesmo por uma lógica que procura superar o antagonismo entre quantidade e qualidade. Estas dificuldades são suficientes para abalar o idealismo que atravessa muitos argumentos de Curvelo? A morte prematura e a inexistência de textos mais biográficos impossibilitam a decisão do intérprete. O peso destas dificuldades é, porém, muito pequeno quando comparado com afirmações ostensivas de idealismo lógico: «o critério de verdade lógica pode ser também o critério de realidade» (*ibid.*, p. 42). A existir uma solução de compromisso na interpretação do idealismo de Curvelo, reside na metodologia do «como se». A personalidade possui um resíduo que não pode ser formalizado pela lógica matemática mas isso não impede que se investigue *como se* fosse possível a formalização completa da personalidade («*Opuscula Psychologica* III...», p. 145).

A lógica da ética

A ética proporcionou a Curvelo a segunda oportunidade para aplicar a lógica. É justo afirmar que a obra *Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética* (1946) é extremamente inovadora. As *Relações* são, com os *Fundamentos*, as duas obras em que mais se sente a necessidade de voltar ao frontispício para confirmar a nacionalidade do autor. A sua importância não tem paralelo na lógica portuguesa do século XX e são, a título justo, das melhores obras da filosofia portuguesa de qualquer época. Dificilmente se encontram aplicações da lógica à ética até à data da sua publicação. Como se sabe, foi com Von Wright nos anos 50 que surgiu a lógica deôntica e a exploração mais exaustiva das propriedades dos enunciados normativos [1]. Não é óbvio, contudo, que as *Relações Lógicas* sejam de facto uma obra que se possa facilmente classificar dentro da lógica deôntica. Curvelo não procura explorar as propriedades dos enunciados normativos nem construir os fundamentos de uma ciência normativa, conceito destituído de sentido e contraditório do seu ponto de vista (*Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética*, p. XV). O objecto do seu texto elegante, único no pensamento português, são as *situações* éticas. Seria mais fácil incluir esta obra na linha de pensamento que culmina na teoria das situações de Barwise e de Perry do que na lógica deôntica.

São vários os indícios que revelam a preocupação de Curvelo em encontrar um formalismo para descrever situações. O objectivo não é a compreensão do comportamento livre porque os *Fundamentos* demonstraram a impotência da lógica para formalizar o livre arbítrio e a subjectividade do comportamento. A liberdade e a subjectividade são constitutivos da ética mas não existem para a lógica de situações de Curvelo. O ponto de partida das *Relações* é uma das consequências da logificação da psicologia. Todos os actos com significado podem ser representados por um esquema lógico; os comportamentos que não podem ser representados por um esquema lógico não possuem significado: «para nós, cientificamente, só existe o que não transcende a lógica [...] podemos afirmar, pura e simplesmente, que o acto-livre não existe para a ciência» (*Fundamentos Lógicos da Psicologia*, p. 57). Esta posição extrema apoia-se no argumento «se o acto livre é esquematizado, então não é livre» e na convicção de que não existe oposição entre mental e neuronal mas um único sistema. Os estados futuros desse sistema podem ser previstos. A defesa desta posição deriva da recusa de Curvelo em incluir a intencionalidade e a subjectividade na análise do comportamento. O ponto de vista do sujeito que inicia uma linha de actividade não pode ser formalizado numa sintaxe lógica. Sem este

[1] Lennart Åqvist, «Deontic Logic», *in* D. Gabbay e F. Guenthner, eds., *Handbook of Philosophical Logic*, Vol. II, *Extensions of Classical Logic*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 605-714.

ponto de vista, o comportamento livre é reduzido à sua concha exterior: as situações. O indivíduo toma decisões racionais e obrigatórias dentro da situação em que se encontra. Não pode fazer outra coisa. A situação para Curvelo é uma estrutura totalitária da qual não se pode sair: todo o indivíduo está sempre em situação.

Não são introduzidos símbolos novos para representar o dever ou a necessidade, nem é apresentada alguma forma de cálculo com enunciados normativos. Os operadores que servem para formalizar as situações éticas são os mesmos que foram utilizados na logificação da psicologia: campo, estrutura, grupo, lei, causa, previsão. Não existe, aliás, nenhuma hipotética matéria ética que mereça ser investigada mas apenas os constrangimentos comuns aos objectos investigados por outras ciências: «os fundamentos e o objecto da ética não são entidades metafísicas, mas relações convencionais e instrumentais, como as de todas as outras ciências» (*Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética*, p. 87). Curvelo recolhe da história das ciências o paralelismo — difícil de aceitar — entre noções éticas como as de bem, mal, dever, direito, e hipóteses científicas antiquadas como o geocentrismo, o flogisto, a força aumentativa e o lugar natural (*ibid.*, p. 22). Esta analogia é falaciosa porque supõe que o descrédito das teorias antiquadas se pode estender às noções éticas. Falta saber se estas podem ser completamente diáfanas ao inquérito racional da mesma forma que as teorias da ciência. A atitude de Curvelo é muito coerente neste ponto. As noções éticas são superstições que a linguagem natural cria e perpetua. A investigação científica de situações éticas não depende da existência autónoma em qualquer céu platónico de noções éticas substantivadas. O objectivo do inquérito não é demonstrar se existem ou não entidades éticas. O problema não se coloca porque sofre a acusação frequente de ser desprovido de sentido. Existe, contudo, uma lógica situacional em potência que a naturalização da ética deverá investigar. São as propriedades da situação e não a tonalidade ética dos enunciados produzidos durante a situação ou a respeito dela que Curvelo procura formalizar em notação lógica. O que afirma sobre o valor moral das acções poderia facilmente aplicar-se aos enunciados sobre as acções: «não há acções que tenham valor moral em si mesmas, absolutamente, independentemente da situação» (*ibid.*, p. 74). Não é uma lógica deôntica que neste texto está a despontar mas uma lógica situacional. Todo o argumento depende da aceitação do conceito de situação, mas em nada depende de noções desprovidas de significado como as de intenção, iniciativa livre, consciência pessoal: os valores éticos «são relativos porque a sua construção é sempre dependente de uma situação» (*ibid.*, p. 76).

A ética científica, que é o fim último da investigação de Curvelo, tem como objecto e problema central as condições em que são produzidos juízos de valor. O papel desempenhado pela corrente de consciência na psicologia é ocupado na ética pelo conjunto de todas as circunstâncias de pensar e de viver. Os juízos de

valor acontecem em circunstâncias determinadas. Quais os operadores utilizados para representar essas circunstâncias? A comparação com a psicologia desenvolve um papel importante na construção do argumento: «Assim como a psicologia não é ciência da alma, ou do espírito, ou da consciência psicológica, assim também a ética nem é o esquema normativo para alcançar o bem, nem é a ciência da consciência moral.» (*Ibid.*, pp. 98-99.) Tal como na psicologia foi assumido que se pode representar a totalidade da vida interior, na ética científica supõe-se que todo o comportamento e enunciados de valor se podem representar através de um operador que os simbolize. O campo moral é composto pela totalidade dos motivos presentes na acção. O conteúdo do universo ético é a estrutura ou campo total representado pela letra grega teta (θ). A lógica da situação ética procura inventariar as estruturas do esquema lógico-matemático θ. Para além de representar a hipotética totalidade da situação ética, a utilidade de θ é a de permitir mensurar a probabilidade de determinação da acção de um indivíduo ou mensurar um acontecimento. O aumento do conhecimento da estrutura lógica da situação ética mostra que as noções éticas são supersticiosas, ficções gramaticais e sem sentido. Existe, aliás, uma proporcionalidade inversa nessa relação: «quanto mais se determina o aspecto ético de θ, mais se indetermina o aspecto lógico-matemático» (*ibid.*, p. 16). As noções éticas possuem apenas valor como interpretações de estruturas do campo ético. Algumas formas dessa estrutura podem ser interpretadas como solicitando o cumprimento do dever, outras como o bem e outras ainda como a consciência moral considerada como entidade autónoma.

O âmago do argumento de Curvelo sobre o comportamento humano é muito frágil. A acção é representada pelo exterior. O início da acção através de motivos, planos ou intenções não é parte do argumento. A acção é esvaziada e apenas a forma exterior é utilizada. Não existe um *alguém* no interior da acção. A retórica da prova apoia-se sobre a polémica utilização da estatística nas ciências sociais. É este o argumento de Curvelo nas suas linhas mais gerais: «1. Consideremos o comportamento global *G*; 2. A partir de ele, determinemos o comportamento ético de um indivíduo *médio*, *M*, que é lógico e construído estatisticamente; 3. Qualquer indivíduo real, *I*, afastar-se-á mais ou menos de *M*; 4. Diremos então que, para *I*, há certa probabilidade, *P*, proporcional ao seu *afastamento* relativamente a *M*, de actuar segundo o modelo *M*.» (*Ibid.*, p. 17.) Curvelo não oferece nenhum ponto de vista inovador que não esteja já presente em Quételet e em Durkheim e compartilha com estes autores o problema ainda por resolver do comportamento de agregados humanos. A respeito de um comportamento bem determinado (um indivíduo assassina outro), é possível recolher a forma exterior da situação. Afirma Curvelo: «não podemos prever se, ou quando, *A* matará. Mas, conhecendo apenas a média dos casos em que se mata, construir a probabilidade de *A* se encontrar entre esses

casos» (*ibid.*, p. 23). É interessante que a noção estatística de homem médio, introduzida por Quételet nas ciências sociais, desempenhe um papel grande na lógica de situações éticas.

Curvelo considera a ética como uma ciência da natureza. Dentro deste contexto, o comportamento humano é estudado com o objectivo da previsão. Se o comportamento é tão natural quanto um movimento planetário, e se este se pode prever, por maioria de razão, o primeiro também se pode prever. A lei científica surge ligada à previsão (*ibid.*, p. IX, e *Introdução à Lógica*, p. 134). O paradigma de ciência neopositivista une a noção de ciência à noção de previsão de um modo profundo. Fazer ciência é possuir os meios lógico-matemáticos para fazer previsões acertadas. O objectivo racional da ética é fazer previsões baseadas na experiência (*Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética*, p. 22). Não existe nada de intrisecamente impossível a respeito de momentos futuros. O futuro não tem propriedades místicas ou preternaturais. Parece indeterminado apenas porque não conhecemos ainda suficientemente o *passado*. O modelo de causalidade é tipicamente laplaceano: se conhecêssemos toda a informação de uma secção do passado, poderíamos conhecer todo o presente e todo o futuro. A interpretação do pensamento de Curvelo não oferece dúvidas a este respeito: «o passado, como construção lógica, como conjunto de caracteres escolhidos e abstraídos, é contingente, é incerto, é hipotético, e de aí a contingência, incerteza e hipótese de que se reveste o futuro» (*ibid.*, p. 27). As regiões do passado que são completamente conhecidas permitem fazer previsões verdadeiras; as regiões do passado que ainda não se conhecem correspondem a *simbolizados desconhecidos* e não permitem fazer previsões verdadeiras. É por isso que «o passado semidetermina o futuro» (*ibid.*). Curvelo teve o enorme azar histórico de construir o seu texto trinta anos antes do aparecimento das ciências da complexidade, com I. Prigogine, E. Lorenz, M. Feigenbaum e muitos outros. O quadro teórico em que entende a ciência é muito simples e obriga-o a colocar monotonamente a noção de previsão no interior da noção de ciência. Como demonstrou a teoria do caos, a noção de previsão não é parte da noção de ciência porque muitos sistemas naturais são imprevisíveis e de elevada sensibilidade às condições iniciais mas podem ser investigados pela ciência. Em consequência da conexão entre ciência e previsão, Curvelo vê-se obrigado a fazer uma ética cujo argumento principal se baseia na previsão de comportamentos humanos. A capacidade de previsão torna-se uma condição obrigatória para uma ética científica.

Lamentavelmente, o argumento do homem médio é uma das construções teóricas mais difíceis de analisar. A estrutura do problema é semelhante a explicações de mão invisível, na economia política de Adam Smith e em todas as ciências sociais, e, mais recentemente, ao fenómeno de meia-vida, na física de partículas. Quando se olha para um agregado humano (família, clã, tribo, país), verifica-se que

as suas propriedades agregadas são muito estáveis. Os finlandeses são mais taciturnos do que os italianos e os alemães mais industriosos do que os ucranianos. É possível construir enunciados como este dotados de sentido. Todavia, não é claro como é possível que sejam dotados de sentido quando é óbvio que não é possível ter a experiência de *todos* os finlandeses, de *todos* os italianos, de *todos* os alemães e de *todos* os ucranianos. Que tipo de propriedades estão em causa na quantificação universal? Qual a linha de continuidade entre o indivíduo e o agregado? Porque não é possível atribuir as propriedades de indivíduos a agregados e vice versa? A estatística de comportamentos sociais obedece a leis semelhantes às presentes na afirmação de que a água possui a propriedade de liquidez que a molécula de H_2O não possui? A limitação de Curvelo é muito grande. Toma como explicação óbvia um dos mais polémicos argumentos das ciências sociais. A Finlândia tem uma taxa de suicídios superior à Itália. Esta propriedade agregada é muito estável ao longo do tempo: pode variar mas é improvável que a latitude de variação seja muito grande. Um habitante de Helsínquia tem como herança uma probabilidade de se suicidar superior a um habitante de Roma.

Este argumento está mal construído por várias razões. Em primeiro lugar, atenua as diferenças entre classes de fenómenos diferentes. O fenómeno do suicídio de um indivíduo real pode ser substituído no argumento pelo fenómeno meteorológico de trovoadas: nada se altera se se afirmar que a probabilidade de um dia em Helsínquia ter trovoada é maior do que a probabilidade de um dia em Roma ter trovoada. Em segundo lugar, é cometida a falácia de atribuir propriedades a aspectos do problema que não as possuem. Uma molécula de H_2O tem propriedades que um copo de água não tem e o copo de água tem propriedades que a molécula não pode assumir. Por exemplo: um copo de água Perrier tem a propriedade «ser água Perrier» que não se pode atribuir a nenhuma molécula de água; não existem moléculas Perrier. Em terceiro lugar, apesar de Curvelo afirmar ostensivamente que não se pode prever o comportamento do indivíduo *A*, todo o argumento depende da ideia de previsão. Se o objectivo de Curvelo é afirmar que não se pode prever o comportamento de um determinado indivíduo, não tem sentido afirmar qualquer probabilidade a esse respeito. Se não existem unicórnios, afirmar a probabilidade de um unicórnio estar no quarto ao lado é cometer a falácia *non sequitur* de falta de relevância. Do mesmo modo, afirmar que as leis da física quântica não têm nada a ver com a moda de Paris, não permite afirmar de seguida que uma determinada *passerelle* obedece à lei *x* ou à lei *y*. O exemplo que selecciona não tem sentido no estudo do comportamento de pessoas reais; talvez tenha sentido no estudo do comportamento de agentes ou operadores de um cálculo estatístico.

A ética considerada como ciência da natureza não possui qualquer interesse. O exercício a que se aplica Curvelo sobre assuntos superficialmente éticos é impo-

tente em mostrar o que determina o comportamento humano. Qualquer parágrafo das *Relações Lógicas* pouco informa sobre ética e, a esse respeito, está muito longe do que se pode aprender em Dostoievsky, em Tolstoi ou em qualquer romance de costumes vitoriano. A ética é para Curvelo uma desculpa para aplicar a mais um conteúdo intelectual a ideologia neopositivista e técnicas lógicas. De facto, não existe nenhuma investigação em ética. Se o tempo de vida de Curvelo tivesse sido mais generoso, encontraríamos, provavelmente, exercícios de aplicação da lógica da teoria de grupos e de estruturas à biologia, à antropologia, à economia e à história. O inventário que no importante artigo «*Principia Logicalia* II» (pp. 78-81) faz de sistemas com a propriedade de estrutura é muito vasto: classes de proposições com conectores de conjunção, disjunção e negação, sistemas de probabilidades, sistemas de classes, sistema de todas as submultiplicidades de uma multiplicidade lógica, sistema de todos os subgrupos de um grupo, sistema de todos os subespaços de um espaço linear, sistema de números reais, sistema de géneros e espécies, árvores genealógicas, classificações dicotómicas, classificações em geral (zoológica ou gramatical, por exemplo), sistema de células de um organismo, sistema monetário, redes ferroviárias, psiconeuroses, formas de aprendizagem, estados emocionais, organização política, económica e social do mundo feudal, o universo como é representado por teorias físicas, e, pequena mas poderosa ironia, um tabuleiro de xadrez. Todos estes são sistemas dotados de estrutura e muitos outros poderiam ser acrescentados. Não é um inútil enunciado contrafáctico supor que Curvelo poderia ter facilmente substituído todas as referências à ética nas *Relações Lógicas* por referências a redes ferroviárias para que o argumento continuasse plausível.

Os historiadores da ética em Portugal que estudaram esta pequena pérola filosófica de Curvelo como um contributo para o pensamento ético estão habitualmente equivocados. As *Relações Lógicas* são tanto uma obra de ética quanto são uma obra de engenharia de redes ferroviárias, uma obra de história sobre a cidade medieval, ou um tratado sobre o xadrez. O alcance não é ético. O ponto do argumento é demonstrar que um conteúdo complexo como o comportamento humano possui propriedades estruturais que podem ser analisadas com instrumentos lógicos. É uma obra de lógica e apenas um enorme equívoco a pode perspectivar como uma obra da história da ética. Em nada aumenta o conhecimento ético, tal como não aumenta o conhecimento de redes ferroviárias, de sistemas monetários ou de emoções humanas. Perante a perspectiva da unificação lógica de todos os ramos das ciências nada diferencia a física da psicologia e da ética: «as noções da ética não são, pois, de tipo formal diverso do das noções da física ou da psicologia. O que as individualiza é a eleição do dado relativo... O dado comum é a vivência global e indiscriminada» (*Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética*, p. 14).

O comportamento humano é absurdamente simplificado nas *Relações Lógicas*. A impressão que o argumento transmite é a de impessoalidade e automatismo. O comportamento de um insecto, de um sistema mecânico, de um computador ou de um ser humano pode ser representado pelo formalismo lógico que propõe Curvelo: «o comportamento varia em função do campo ético, do conjunto de normas morais e de bens que constituem o campo ético em certo momento» (*ibid.*, p. 113). Fazer um cálculo de resistência eléctrica num determinado material condutor é muito semelhante. O humano perde-se quando se adopta um ponto de vista lógico sobre a ética. Apesar do rigor que justifica a logificação da ética, o nível de descrição não é adequado a comportamentos humanos. Como reconhecer propriedades éticas quando a descrição das situações possui um nível de abstracção muito elevado?

Curvelo não está interessado em escrever um tratado de ética. Não é esse o seu assunto. As ferramentas lógicas muito simples que se aplicam ao comportamento humano produzem uma caricatura. A ultra-simplificação do humano é especialmente evidente na recusa de Curvelo em incluir a intencionalidade na explicação do comportamento. Assumir que não existe comportamento humano na ausência de intencionalidade é uma afirmação banal para qualquer filósofo mediano. É *óbvio* que o comportamento se organiza segundo intenções. Quando se dá um passeio pela rua, o trabalho da estrutura da mente denominada intencionalidade é muito claro. Alguém só dá um passeio pela rua porque deseja, porque reconhece a rua como rua, ou porque espera encontrar alguém, ou porque as sensações de dar um passeio pela rua são exactamente o que procura. Todos estes exemplos são instâncias da capacidade que a mente tem em se pronunciar sobre o que está fora de si mesma. Como demonstrou a psicologia das intenções e a filosofia da acção da segunda metade do século XX, não é possível compreender a acção humana sem recurso à estrutura de intencionalidade. Mesmo comportamentos não conscientes como não cair da cama quando se dorme à noite, ou a protecção que o sistema imunológico faz do organismo contra a invasão de agentes patogénicos externos, ou a reacção à dor supõem a capacidade da mente humana em se ocupar do que está no exterior dela. É uma simplificação excessiva construir uma teoria do comportamento humano sem a intencionalidade. De facto, é um absurdo.

Não é esta, surpreendemente, a opinião de Curvelo quando afirma, sem ambiguidade, que na explicação lógica do comportamento deve ser «afastado tudo quanto suponha *intenção* ou *finalidade*» (*ibid.*, p. 116). Como todos os lógicos, Curvelo deseja dominar as situações com procedimentos algorítmicos: a forma sintáctica descreve com precisão os conteúdos semânticos. A intencionalidade é tão íntima ao comportamento quanto a propriedade de liquidez em relação à água.

Todavia, a intencionalidade é um obstáculo incómodo para as teses principais do neopositivismo de Curvelo: o comportamento parece ser livre e não determinado, a existência do mundo exterior à mente tem na intencionalidade um forte argumento, a ética não pode ser uma ciência da natureza, etc. Para não ter de enfrentar estes obstáculos momentosos, Curvelo opta pela caricatura que é representar o comportamento humano desprovido de intencionalidade: «os subcampos individuais são maneiras de ser do campo ético universal num certo momento» (*ibid.*, p. 114). Como justifica a ausência da intenção na explicação da acção? O argumento é muito frágil e circunscrito. Curvelo nega a intencionalidade como uma ficção gramatical produzida pelas línguas naturais e reitera uma vez mais a matriz idealista do seu pensamento: «Argumentar que não há percepção sem algo que seja percebido é uma teoria de base gramatical... O "algo percebido", o objecto da percepção, é uma hipótese destinada a tornar inteligível, a explicar, o perceber.» (*Ibid.*, p. 121.) A explicação gramatical não esgota todos os casos de intencionalidade na acção. Não cair da cama quando se dorme à noite é uma situação sem características linguísticas; todavia, possui uma estrutura intencional. A descrição da acção sem intencionalidade é uma consequência directa de um modelo cosmológico que representa o universo como um relógio cujo funcionamento pode ser compreendido de modo racional e previsto na íntegra. A natureza é um sistema mecânico que não tem nenhum plano a realizar nem fins a alcançar («a própria natureza é um esquema lógico e não tem fins a perseguir», *ibid.*, p. 111). O comportamento do indivíduo é desprovido de intenções porque faz parte de uma natureza desprovida de intenções, de planos, de objectivos e de formas finais. A ligação destas duas teses não é óbvia e Curvelo não se ocupa com a clarificação deste assunto. O universo físico desprovido de intencionalidade é uma ideia presente de modo implícito em importantes teorias científicas, como o evolucionismo darwiniano ou a física quântica. Mesmo o modelo cosmológico que eventualmente mais se aproximaria de uma concepção intencional, o Big Bang, é aceite independentemente do princípio antrópico ser verdadeiro. A teoria do Big Bang é considerada verdadeira e é uma representação epocalmente fiel da realidade desprovida de propriedades intencionais. Não é necessário postular um universo teleológico para aceitar a observação de bom senso de que o comportamento humano só pode ser descrito de modo interessante através de estruturas intencionais.

Poderia existir um hiato entre um universo físico explicado por leis físicas e comportamentos esclarecidos pelas intenções. A intencionalidade poderia ser para um universo físico com estas características o mesmo que a propriedade «ser líquido» é para moléculas de H_2O. Não há nada que impeça as moléculas H_2O de serem descritas com as seguintes propriedades: «são líquidas», «são Perrier», «são frescas», «satisfazem a sede» e «dão muito prazer a quem as bebe». Todos estes

predicados fazem sentido independentemente das propriedades físicas das moléculas. Da mesma forma, a respeito de átomos de carbono, é verdadeiro afirmar que podem ser representados com propriedades não presentes em átomos de carbono organizados segundo uma determinada estrutura cristalina: «diamantes», «os melhores amigos de uma rapariga», «Koh-i-noor» e «Estrela da África do Sul». Curvelo não está interessado em estudar propriedades importantes do comportamento humano como a liberdade e a intencionalidade. O seu catecismo é monótono e pobre: essas propriedades são, como repete muitas vezes, desprovidas de sentido, não científicas ou, ainda, substantivações metafísicas. O que existe de metafísico quando se afirma que uma determinada configuração cristalina de átomos de carbono são um diamante e que um diamante é o melhor amigo de uma rapariga? Nada. O hiato entre os dois conjuntos de representações («átomos de carbono» vs. «os melhores amigos de uma rapariga») não é explicado, tal como não é explicada qual a razão por que a causalidade do comportamento acontece de baixo para cima. Um comportamento pode ser iniciado causalmente porque se deseja em particular água com o predicado «ser Perrier». Este tipo de propriedades de nível superior pode limitar fortemente o automatismo da representação que Curvelo faz do comportamento humano. «É porque tenho a intenção de beber água Perrier que me levanto para a ir procurar.» Curvelo não aceita este enunciado como dotado de sentido porque não inclui na explicação lógica do comportamento uma causalidade de cima para baixo, nem a existência de propriedades de nível superior, nem a possibilidade de estas propriedades serem causalmente eficazes.

Uma segunda dificuldade é afastada da análise do comportamento humano porque é incómoda para o argumento de Curvelo — a liberdade. Já se viu acima como o conhecimento total do passado permitiria o conhecimento total do futuro. A determinação do comportamento sofre um grande golpe devido a esta empobrecedora teoria da causalidade. A representação das situações éticas na sua totalidade desfere um segundo golpe à liberdade de decisão individual. O indivíduo não se consegue libertar da situação, está *sempre* numa situação. A situação é o somatório de todos os motivos, vivências, experiências, interacção com outros, condições sociais e económicas. Tudo o que esteja presente no comportamento, na decisão ou no enunciado faz parte da situação ética. A imaginação não permite sair do colete de forças que é a situação para Curvelo: «Quando eu penso que podia ou devia ter procedido de outra maneira, penso-o *não na mesma situação*, mas *numa situação nova*. Verdadeiramente, eu não podia ter procedido de outra maneira.» (*Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética*, p. 82.) O comportamento livre é, na figura do livre arbítrio, afastado como desprovido de sentido científico e fora do campo da lógica. O livre arbítrio, a vontade como faculdade autónoma e o remorso são mitos da educação e da tradição.

Numa avaliação global da aplicação da lógica a situações éticas, é pertinente afirmar que Curvelo cometeu com a logificação da ética o mesmo erro lamentável que os médicos, os psiquiatras e os antropólogos criminais do século XIX (Lombroso, Morel, Bombarda, Júlio de Matos) cometeram a respeito da possibilidade que a ciência oferece para compreender o comportamento humano. A racionalidade científica do positivismo aumentou a ilusão de transparência completa no comportamento. O que existe de opaco quando o inquérito científico se ocupa de todas as dimensões do ser humano? Nada. A convicção positivista de que se podem investigar as causas e os motivos do comportamento conduziu à medicalização do crime e a teorias pseudocientíficas como a degeneração das raças, a higiene social, o eugenismo, o darwinismo social, etc. O domínio científico de todos os aspectos do comportamento privou muitos indivíduos da propriedade de poderem reclamar a autoria de um acto. A teoria da inimputabilidade de responsabilidade criminal e civil aplicada a autores de crimes com patologias significou a anulação completa de qualquer resíduo de humanidade e de pessoalidade no comportamento. Muitos capítulos das *Relações Lógicas* são programas de acção com que se identificaria qualquer positivista do século XIX. O ponto de vista lógico, tal como o ponto de vista psiquiátrico, eugénico ou higienista, pode conduzir a sucedâneos do Terceiro Reich, no pior dos cenários, ou do Admirável Mundo Novo de Aldous Huxley, no melhor dos cenários. Afirmar que se compreende tudo da natureza humana pode ser o início da barbárie. A antropologia criminal oitocentista só acabou em 1945. Contam-se por milhões as suas vítimas. Apesar de logicamente consequentes, são inaceitáveis as considerações que Curvelo faz sobre aspectos polémicos das situações éticas, como o castigo, a responsabilidade e os enunciados que avaliam a normalidade dos comportamentos: «O delinquente não é um criminoso, mas um anormal (no sentido estatístico), um doente que se há-de tratar e curar. E a justiça do castigo, a justiça que pressupõe o livre arbítrio, a justiça dos nossos juízes e dos nossos tribunais, uma monstruosidade que assenta em mal-entendidos e em superstições.» (*Ibid.*, p. 117.) Estas considerações excessivas só se compreendem no contexto da filosofia ocidental para a qual a razão tudo encontra como transparente ao seu inquérito. Não pressupor o livre arbítrio conduz a teorias éticas em que todas as referências ao humano poderiam ser substituídas por referências a autómatos robotizados, as mais completas materializações da racionalidade. Quando Curvelo afasta a categoria de criminoso para adoptar a categoria de enfermo na explicação do comportamento criminoso (ou enfermo) não pressupõe a liberdade do comportamento.

Numa das raras auto-avaliações que Curvelo faz da sua própria obra não deixa dúvidas quanto ao conceito elevado que dela tinha. Em «*Principia Logicalia* II» coloca a sua logificação da psicologia ao lado das importantes lógicas trivalente, de Hans Reichenbach, e intuicionista, de Brouwer (p. 56). A aproximação da sua obra

à de Piaget é também feita algumas vezes (*ibid.*, p. 81). Uma avaliação geral da obra de Curvelo dificilmente pode ser justa. É uma estrela fulgurante num céu muito escuro. A profundidade e o interesse das suas análises lógicas de estruturas psíquicas e de situações comportamentais não tem rival em nenhuma época do pensamento filosófico português. Mesmo as fragilidades dos seus argumentos são fecundas para a reflexão. Se a respeito de algumas dessas fragilidades é possível afirmar que já conhecemos um pouco mais que Curvelo (a epistemologia do modelo, os procedimentos de verificação das teorias científicas e a separação das noções de ciência e de previsão), a respeito de outras continuamos a compartilhar a sua perplexidade (representação simbólica de propriedades supervenientes, de *qualia*, de intenções, de subjectividade). Curvelo dá-nos uma lição preciosa sobre o alcance, a força e as limitações do rigor. O obsessivo desejo de rigor que atravessa os seus textos foi fragilizado pela ideologia cientista. Muitas vezes, saber que um caminho não nos conduz ao destino procurado é tão importante quanto a descoberta do único caminho certo. Curvelo foi exemplar nos dois aspectos: mostrou-nos quais os caminhos que não podemos percorrer e quais os que devemos percorrer.

OBRAS:

Abel Salazar, «O Pensamento Positivo Contemporâneo. A Crise das Matemáticas e das Lógicas», *O Diabo*, 4: 158, 1937, p. 4.

— «O Pensamento Positivo Contemporâneo. Rudolfo Carnap. A Lógica Simbólica A Lógica das Relações. As Antinomias Lógicas», *O Diabo*, 4: 193, 1938, p 5

A. César de Freitas, *Introdução à Álgebra de Boole e Aplicações Técnicas*, Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos Matemáticos de Lisboa, 1966, 62 pp

A. Monteiro, «Matrices de Morgan characteristiques pour le calcul propositionnel classique», Anais Acad. Bras. Ciênc., 32, 1960, pp. 1-7.

— «Linearisation de la logique positive de Hilbert-Bernays», *Rev. Union Mat Argentina*, 20, 1962, pp. 308-309.

— «Generalisation d'un theorème de R. Sikorski sur les algèbres de Boole», *Bull Sci Math.*, ser. 2, 89, 1965, pp. 65-74. [Reimpr. in Notas Logica Mat. (1974), 10 pp.]

— «Matrices de Morgan characteristiques pour le calcul propositionnel classique», *Notas Logica Mat.*, 6, 1974, 7 pp.

Aniceto Ribeiro Monteiro e José da Silva Paulo, *Aritmética Racional*, Lisboa, Livraria Avelar Machado, 1945.

António Ferreira de Almeida, «O papel do método axiomático na matemática», *Vértice*, 6: 60, pp. 88-91.

António Gouvêa Portela, «Lógica simbólica», *Técnica. Revista de Engenharia dos Alunos do IST*, sep., 1957, 42 pp.

Armando Machado, *Lógica para Matemáticos*, Lisboa, CMAF, 1975.
Arnaldo de Miranda Barbosa, *Obras Filosóficas*, ed. de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, 672 pp.
Augusto José Franco de Oliveira, *Alguns Aspectos da Lógica Moderna e Suas Aplicações à Teoria de Modelos e à Análise Não-Standard*, s/n, Lisboa, 1967-1968, 183 pp.
— *Teoria dos Conjuntos, Intuitiva e Axiomática (ZFC)*, Lisboa, Livraria Escolar Editora, 1982.
— *Lógica e Fundamentos*, Lisboa, CMAF, 1985-1986, 133 pp.
— *Fundamentos da Matemática Não-Standard e Aplicações Lógica-Matemáticas* [Tese de doutoramento em Matemática, especialidade de Álgebra, Lógica e Fundamentos, apresentada à Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa], s/e, Lisboa, 1989, 183 pp.
— *Lógica e Aritmética. Uma Introdução Informal aos Métodos Formais*, Lisboa, Gradiva, 1991, 204 pp.
Cassiano Abranches, «A logística», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3: 4, pp. 364-377.
— «Logística de classes», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 4: 2, pp. 120-130.
Délio Nobre dos Santos, «Nota sobre as condições dos postulados em qualquer teoria dedutiva e a noção de evidência», *Revista da Faculdade de Letras*, 2.ª série, 12: 1-2, 1946, pp. 87-96.
— «Lógica e tautologia», in *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, tomo 7, Lisboa, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, 1950, pp. 173-179.
Edmundo Curvelo, *Introdução à Lógica*, Lisboa, Cosmos, 1943, 160 pp.
— *Fundamentos Lógicos da Psicologia*, Coimbra, Atlântida, 1945, 319 pp.
— *Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética*, Coimbra, Coimbra Editora, 1946, 135 pp.
— «Tombam Ídolos dos Altares», *Vértice: Revista de Cultura e Arte*, 1: 5, Fevereiro, 1946, pp. 45-50.
— *A Bomba Atómica, a Tabuada e o mais Que adiante Se Verá* (desenhos de Noémia Cruz), Lisboa, 1946.
— *O Resto da Bomba Atómica* (desenhos de Noémia Cruz), Lisboa, 1946.
— *Os Princípios da Logificação da Psicologia*, Lisboa, Ática, 1947, 350 pp.
— *Multiplicidades Lógicas Discretas. Tese de Doutoramento em Filosofia na Universidade de Lisboa*. [Distr. Mem Martins: Europa-América], 1947, 159 pp.
— «Sobre os fundamentos da lógica. (Complementaridade e Valência)», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, XIII: 2, 2.ª série, 1947, pp. 9-17.
— *Os Paradoxos de Mestre Xis. Paradoxos Lógico-Matemáticos* (desenhos de Noémia Cruz), Lisboa, 1947.
— «*Principia Logicalia* I. Noções e Sistemas da Lógica Elementar Encarados de Ponto de Vista Superior», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, XIV: 2, 2.ª série, 1948, pp. 20-61.
— «*Principia Logicalia* II. Estruturas Lógicas», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, XIV: 3, 2.ª série, 1948, pp. 49-134.

— «*Quaestiones Logicales* I. *Do Substantivo, do Adjectivo e, em geral, da Lógica e da Gramática*», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, XIV: 2, 2.ª série, 1948, pp.117-125.

— «*Quaestiones Logicales* II. Sur l'invariance logique», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, XIV: 3, 2.ª série, 1948, pp. 219-223.

— «Prefácio a *História do Neo-Realismo Americano*, por William P. Montague», Coimbra, Atlântida, 1949, XLVI pp.

— «*Quaestiones Logicales* III. Pour la théorie des systâmes logiques de transformation duale», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, XVI: 3, 2.ª série, 1950, pp.149-166.

— «Problemática Filosófica da Probabilidade», in *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, Tomo VII, *6.ª Secção: Ciências Filosóficas e Teológicas*, Lisboa, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, 1950, pp. 195-206

— «*Opuscula Psychologica* I. Da teoria e da prática da psicotécnica», *Boletim do Instituto de Orientação Profissional*, 3.ª Série, n.º 1, 1950, pp. 85-122.

— «*Opuscula Psychologica* II. Fundamentação Epistemológica da Psicologia», *Boletim do Instituto de Orientação Profissional*, 3.ª Série, n.º 2, 1951, pp. 5-99.

— «*Opuscula Psychologica* III. Teoria dos Factores», *Boletim do Instituto de Orientação Profissional*, 3.ª Série, n.º 2, 1951, pp. 100-148.

— «*Quaestiones Logicales* IV. Problemática filosófica da Probabilidade», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, XVII: 1, 2.ª série, 1951, pp 128-139.

— «Pour la Théorie des Systèmes de Transformation Duale», *Actualités scientifiques et industrielles*, n.º 1134, Paris, Hermann, 1951.

— «Conhecimento Científico», *Ciência. Revista dos Estudantes da Faculdade de Ciências de Lisboa*, III: 6, 1952, pp. 1-7.

Egídio Namorado, *A Escola de Viena e Alguns Problemas do Conhecimento*, Coimbra, Atlântida, 1945, 127 pp.

— «Permanência, devir e lógica», *Seara Nova*, 987, 13-7-46, 1946, pp. 171-173 e 988, 20-7-46, pp. 189-190.

Fernando Gil, «O Pensamento Categorial: das simetrias às contradições», *Filosofia e Epistemologia*, 1977-1978, pp. 149-208.

Filipe Rocha, *Cibernética e Liberdade. A Maneira Nova de Pensar o Homem?* Faculdade de Filosofia, Braga, 1976, 368 pp.

Francisco José Beja Sardo, *Logos e Racionalidade na Génese e estrutura da Lógica em Aristóteles*, 3 vols. [Dissertação em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto], s/e, Porto, 1993.

Francisco Vieira de Almeida, Iniciação Lógica, Lisboa, Publicações Europa-América, 1956, 133 pp.

— *Obra Filosófica*, Vol. I, 1911-1940, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1986, 532 pp.

— *Obra Filosófica*, Vol. II, 1941-1947, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, 785 pp.

— *Obra Filosófica*, Vol. III, 1948-1961, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, 637 pp.

Hugo Ribeiro, «Linguagens elementares e estruturas matemáticas», *Gazeta de Matemática*, 30: 113-116, 1969, pp. 1-8.

— «Curriculum vitae de Hugo Baptista Ribeiro», *Boletim da Sociedade Portuguesa de Matemática*, 11, Dezembro, 1988, pp. 18-20.

João Branquinho, «Lógica filosófica», *in* Manuel Maria Carrilho, dir., *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1991, pp. 211-234.

João Branquinho e Manuel dos Santos Lourenço, «A consequência proposicional na teoria da demonstração», in *Ao Encontro das Palavras. Homenagem a Manuel Antunes*, Faculdade de Letras, Lisboa, 1986, pp. 359-425.

José Sebastião e Silva, «A lógica matemática e o ensino médio, I, II e III», *Gazeta de Matemática*, 5, 6 e 7, 1941.

— «Sobre o cálculo simbólico», *Gazeta de Matemática*, 31, 32, 33, 1947.

— «Filósofos e Matemáticos», *Ciência. Revista da Associação de Estudantes da Faculdade de Ciências de Lisboa*, vol. 1, ano 3, n.º 3, 1950, pp. 16-19.

— «Introdução à lógica simbólica e aos fundamentos da matemática», *Palestra* 6, 1959, pp. 12-74.

— «On Automorphisms of Arbitrary Mathematical Systems» [tradução A. J. Franco de Oliveira], *History and Philosophy of Logic*, 6, 1985, pp. 91-116.

Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, Porto, A Renascença Portuguesa, 1923, 398 pp.

— *Notas sôbre a Abstracção Scientífica e o Silogismo*, Porto: Maranus, 1927, 101 pp.

Manuel da Costa Leite, «Sobre as lógicas do tempo», *Análise*, 15, 1991, pp. 133-142.

M. S. Lourenço, «Sobre o ensino de lógica no liceu», *O Tempo e o Modo*, 15, 1964, pp. 52--55.

— (ed.) *O Teorema de Gödel e a Hipótese do Contínuo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, 900 pp.

— «O contorno do conceito de identidade na teoria clássica da dedução», *Revista da Faculdade de Letras*, 5.ª série, 4, 1985, pp. 107-116.

— *Teoria Clássica da Dedução*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991.

Matheus d'Andrade Albuquerque, «Infinito e transfinito», *O Instituto*, 14: 4, pp. 404-408.

Pedro José da Cunha, «Reflexões sôbre a teoria dos conjuntos», *Jornal de Sciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, 3.ª série, n.º 10, 1922, 62 pp.

Raul da Costa Torres, *Tratado da Lógica*, I, edição do autor, Lisboa, 1953, 277 pp.

— *Logística. Notas e Comentários em Defesa da Lógica Clássica*, edição do autor, Lisboa, 1954, 118 pp.

Vitorino de Sousa Alves, «Lógica Matemática», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa, Verbo, 1991, coll. 459-474.

Vitorino Magalhães Godinho, *Esboços sobre alguns problemas da lógica*, Coimbra, Coimbra Editora, s/d [1943], 135 pp.

— *Ensaios IV, Humanismo Científico e Reflexão Filosófica*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1971, 270 pp.

Vitorino Mendes de Sousa Alves, *Ensaio de Filosofia das Ciências*, Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1998, 558 pp.

BIBLIOGRAFIA:

Alfredo Pereira Gomes, «O regresso de António Monteiro a Portugal de 1977 a 1979», *Portugaliae Mathematica*, 39: 1-4, 1980, pp. XXXIII-XLI.

D. Gabbay e F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, Vol. 1, *Elements of Classical Logic*, Dordrecht, D. Reidel, 1983, 493 pp.

— *Handbook of Philosophical Logic*, Vol. 2, *Extensions of Classical Logic*, Dordrecht, D. Reidel, 1984, 776 pp.

— *Handbook of Philosophical Logic*, Vol. 3, *Alternatives to Classical Logic*, Dordrecht, D Reidel, 1986, 520 pp.

— *Handbook of Philosophical Logic*, Vol. 4, *Topics in the Philosophy of Language*, Dordrecht, D. Reidel, 1989, 717 pp.

Eduardo L. Ortiz, «Professor António Monteiro and contemporary mathematics in Argentina», *Portugaliae Mathematica*, 39: 1-4, 1980, pp. XIX-XXXII.

Gert H. Müller, em colaboração com Wolfgang Lenski (ed.), *W-Bibliography of Mathematical Logic*, Vol. I, *Classical Logic*, editado por Wolfgang Rautenberg, Berlim, Springer-Verlag, 1987, 485 pp.

— *W-Bibliography of Mathematical Logic*, Vol. II, *Non-Classical Logics*, editado por Wolfgang Rautenberg, Berlim, Springer-Verlag, 1987, 469 pp.

— *W-Bibliography of Mathematical Logic*, Vol. III, *Model Theory*, editado por Heinz-Dieter Ebbinhaus, Berlim, Springer-Verlag, 1987, 617 pp.

— *W-Bibliography of Mathematical Logic*, Vol. IV, *Recursion Theory*, editado por Peter G. Hinman, Berlim, Springer-Verlag, 1987, 697 pp.

— *W-Bibliography of Mathematical Logic*, Vol. V, *Set Theory*, editado por Andreas R. Blass, Berlim, Springer-Verlag, 1987, 791 pp.

— *W-Bibliography of Mathematical Logic*, Vol. VI, *Proof Theory. Constructive Mathematics*, editado por Jane E. Kister, Dirk van Dalen e Anne S. Trolstra, Berlim, Springer--Verlag, 1987, 405 pp.

Hugo Ribeiro, «Actuação de António Aniceto Monteiro em Lisboa entre 1939 e 1942», *Portugaliae Mathematica*, 39: 1-4, pp. V-VII.

Jorge Almeida, «The mathematician Hugo Ribeiro», *Portugaliae Mathematica*, 52: 1, 1995, pp. 1-14.

José Manuel Curado, «A utopia linguística de Dantas Pereira: da *escriptura pasigraphica* à impossível língua perfeita», *Diacrítica*, 11, 1996, pp. 409-497. Reimpr. in *Revista Portuguesa de Humanidades*, 2: 1-2, 1998, pp. 147-194.

José Morgado, «Hugo Baptista Ribeiro: matemático português que só pôde ensinar numa universidade portuguesa depois do 25 de Abril», *Boletim da Sociedade Portuguesa de Matemática*, 12 de Março, 1989, pp. 31-42.

— *Para a História da Sociedade Portuguesa de Matemática*, Coimbra, DM-UC, 1995, 90 pp.

Leopoldo Nachbin, «The influence of António A. Ribeiro Monteiro in the development of mathematics in Brazil», *Portugaliae Mathematica*, 39: 1-4, 1980, pp. XV-XVII.

Norberto Cunha, «A Ética como Ciência Natural em Edmundo Curvelo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 48: 2, 1992, pp. 161-207.

[Paulo Durão], «Doutor Edmundo de Carvalho Curvelo. 1913-1954.», *Boletim do Instituto de Orientação Profissional*, 4.ª série, n.º 1, 1955, pp. 201-203.

Paulo de Melo, «O ensino da lógica», *in* Fernando Gil, ed., *Perfil da Investigação Científica em Portugal: Filosofia*, Lisboa, Ministério da Ciência e da Tecnologia, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Observatório das Ciências e das Tecnologias, 1999, pp. 70-80.

P. A. Almeida, José M. Ferreira e A. J. Franco de Oliveira (eds.), *Colóquio de Lógica Matemática à Memória de Hugo Ribeiro. Textos sobre Lógica em Portugal* (27-29 de Abril, Lisboa, Instituto Superior Técnico), Lisboa, Sociedade Portuguesa de Matemática, 1989, 201 pp.

Ruy Luís Gomes e Luís Neves Real, «De Poincaré ao intuicionismo actual na crítica dos fundamentos da matemática; reflexos no pensamento filosófico e matemático português», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XII (*Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, Braga, 1955), Vol. II, fasc. 3-4, 1955, pp. 233-255.

— «António Aniceto Monteiro e o CEM do Porto (1941-1944)», *Portugaliae Mathematica*, 39: 1-4, 1980, pp. IX-XIV.

Capítulo Quatro

A filosofia da ciência no Portugal do século XX

Augusto J. S. Fitas, José Marcial Rodrigues, Maria de Fátima Nunes

Nota prévia

Os termos «epistemologia» e «filosofia da ciência» serão empregues como sinónimos, referindo, genericamente, a reflexão sobre o conhecimento científico, podendo incluir tanto os problemas da objectividade, em si considerada, como os aspectos psicológicos, sociológicos, ideológicos e políticos da actividade científica, e, ainda, a construção das teorias científicas. Ao longo do século, aliás, a linguagem utilizada e os conteúdos conceptuais sofreram alterações, quer por determinação das posições teóricas de que partiram os intervenientes na reflexão epistemológica portuguesa quer por força da divulgação e da recepção das grandes teorias epistemológicas. As ciências físico-matemáticas, principalmente, e a biologia constituíram o quadro de referência para a reflexão filosófica considerada.

Das características políticas, ideológicas e institucionais da história portuguesa do século XX, uma se afirma como marcante para a filosofia da ciência: o lugar central do Estado Novo. Definidor de três períodos distintos — antes, durante e depois —, o regime do Estado Novo não proporcionou um ambiente intelectual favorável ao exercício da reflexão filosófica, coarctando a circulação de ideias, alheando-se da contemporaneidade filosófica e científica e impedindo a afirmação institucional do pensamento contemporâneo. A sua longa duração — cerca de quarenta anos — impediu a existência de continuidades reflexivas, obrigando o pensamento português a sucessivas situações de isolamento, inibidoras da criação de escolas de pensamento consequentes, quando as matérias não se enquadrassem nos parâmetros ideológicos vigentes. Esta situação dificulta a organização de uma história da filosofia da ciência em Portugal no século XX. Apenas no pensamento de inspiração católica, aceite pelo regime, se nota uma intervenção propiciadora de continuidade histórica.

A inclusão de um capítulo sobre história da ciência justifica-se pela recorrência permanente, em termos gerais, que lhe é dirigida pela filosofia da ciência,

ao abordar as diversas faces da actividade científica e da construção das teorias científicas — os pontos de contacto destas duas disciplinas são de tal modo fortes que muitos autores optam pela designação de História e Filosofia da Ciência.

Entre dois modelos possíveis de elaboração e de organização do nosso texto, um cronológico, outro temático, optámos por uma solução de compromisso: numa estruturação global tendencialmente cronológica, os conteúdos foram agrupados tematicamente. Esta organização temática definiu-se, genericamente, em função das influências e das preocupações teóricas dos autores, não coincidindo, por vezes, com a sucessão cronológica — por exemplo, se o capítulo «A Contribuição do Materialismo Dialéctico para a Filosofia da Ciência em Portugal nas Décadas de Quarenta a Sessenta» se situa num período histórico preciso e se segue a «A Influência do Positivismo Lógico ou da Escola de Viena em Portugal nas Décadas de Trinta e Quarenta», já «A Filosofia da Ciência no Pensamento de Inspiração Católica» atravessa a quase totalidade do século. Assim, um entendimento sincrónico só será possível depois de lido o texto no seu todo. A opção por uma estrita organização cronológica dos conteúdos dificultaria, por seu lado, a definição de influências e de preocupações comuns que privilegiámos. Deste modo compreender-se-á também a localização do último capítulo, centrado na história da ciência («A História da Ciência e a Filosofia da Ciência em Portugal até ao Último Quartel do Século XX»).

O pensamento português no século XX, no âmbito da filosofia da ciência, em especial até 1974, caracterizou-se sobretudo por trabalhos de assimilação e de divulgação das ideias que chegavam de além-fronteiras, principalmente a partir das divulgações, das traduções e das teorizações feitas na língua francesa, mantendo-se a tradição oitocentista da cultura portuguesa, subsidiária da galesa. A inexistência de uma prática científica sistemática e institucionalmente enquadrada e a inexistência de uma política da ciência justificarão este carácter fundamentalmente receptivo da cultura epistemológica portuguesa. Os circunstancialismos políticos e ideológicos (inibidores e censores da livre reflexão) igualmente explicarão a razoável marginalidade em que a epistemologia viveu entre nós, bem como a adesão (ou a rejeição) de diversas personalidades a esta ou àquela corrente — como sucedeu, por exemplo, relativamente ao neopositivismo —, muitas vezes mais como pretensa legitimação filosófica (nem sempre bem informada) de opções político-ideológicas ou de ingénuas ideias de ciência do que como resultado de exercício filosófico efectivo. Com a revolução de 1974, este panorama alterou-se e foi possível a abertura da instituição universitária, do ensino secundário e do universo editorial à filosofia da ciência.

A actualidade, particularmente a reflexão feita na última década do século, foi apenas sumariamente referida, sem desenvolvimentos de conteúdo nem conside-

rações conclusivas ou interpretativas, que exigem um distanciamento histórico mínimo, inexistente.

Serão, sobretudo, homens de formação científica quem mostrará abertura às questões epistemológicas. Além das justificações acima indicadas, também o panorama metafisicista e eminentemente reaccionário da cultura filosófica portuguesa mais difundida, relativamente aos avanços da ciência, explicarão esse facto. Se a inexistência de uma prática científica era um obstáculo à recepção das novas ideias epistemológicas, o conservadorismo filosófico e religioso dominante constituía, pela sua posição negativista e de manifesta incompreensão de tais ideias, um convite à procura de outros horizontes teóricos, particularmente entre aqueles que, possuidores de cultura científica, não se podiam rever no regime intelectual português de então. A abertura da academia à História e Filosofia das Ciências será feita precisamente nos cursos de ciências, na década de 60 — se bem que sem integrar os contributos contemporâneos —, e serão personalidades de formação científica quem, já depois de 1974, darão significativos contributos para a reflexão epistemológica portuguesa, depois de uma primeira fase de recepção das ideias do século, operada sobretudo por personalidades da área da filosofia.

Assinalem-se, ainda, a importância das publicações periódicas ao longo de todo o século, enquanto veículo privilegiado da intervenção dos autores, e as teorias científicas mais consideradas pela reflexão epistemológica até 1974, a da relatividade, a quântica e a evolucionista — a teoria quântica, cuja construção se desenvolveu a partir de meados da década de 20, apenas nos anos 40 começará a ser objecto de recepção publicista em Portugal. Significativamente, até meados dos anos 40, os historiadores da ciência centrarão os seus estudos na época de ouro das descobertas, para, depois, se começar a assistir a uma progressão no tempo histórico sob estudo: séculos XVII, XVIII e XIX.

«A filosofia da ciência no Portugal do século XX» é um trabalho colectivo, subscrito por três nomes, sendo assinaláveis as diferenças metodológicas, estilísticas e discursivas próprias de cada autor, que foram respeitadas. A autoria de cada um dos capítulos é a seguinte: Augusto J. S. Fitas — «1. A ciência e a filosofia na transição para o século XX», «2. O convencionalismo de Poincaré e Duhem no Portugal do primeiro quartel do século XX», «3. As influências do positivismo lógico ou da Escola de Viena em Portugal nas décadas de 30 e 40» e «4. A contribuição do materialismo dialéctico para a filosofia da ciência em Portugal nas décadas de 40 a 60»; Marcial A. E. Rodrigues — «5. A filosofia da ciência no pensamento de inspiração católica» e «6. Repercussões das novas epistemologias na filosofia da ciência em Portugal no último quartel do século XX»; Maria de Fátima Nunes — «7. A história da ciência e a filosofia da ciência em Portugal até ao último quartel do século XX».

Por último, resta-nos mencionar o apoio dado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, através do Projecto PRAXIS XXI /2/2.1/CSH/768/95 desenvolvido pelo Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência da Universidade de Évora com o apoio da Biblioteca Nacional, na realização deste trabalho.

1. A ciência e a filosofia da ciência na transição para o século XX

O alargamento espantoso das fronteiras da ciência ao longo de todo o século XIX fez com que a visão de conjunto estabelecida pela filosofia natural se perdesse. O homem de ciência começou a interessar-se muito mais pelo funcionamento dos seus instrumentos e pelos resultados das suas observações do que pela conjectura filosófica. No plano filosófico e científico surgiu um forte impulso de sobrevalorização da ciência experimental, da ciência como instrumento valioso que permitia ao homem controlar as condições naturais e sociais de vida. Não é possível ignorar os resultados técnicos obtidos a partir do desenvolvimento científico, um avanço que tem que ser situado no contexto duma sociedade que assiste à segunda grande revolução industrial, e a consequente renovação do ensino científico e técnico.

É o século em que alguns pensadores pretenderam pôr de lado qualquer especulação dita metafísica, procurando desenvolver o utilitarismo científico como único meio de valorizar a pesquisa científica. Esta atitude teve profundos reflexos na forma como se repensaram os fundamentos do edifício científico que vinha a ser construído desde a revolução científica do século XVII. Esta posição, que se pode classificar como positiva, procurou «limpar» a ciência daquilo que os seus prosélitos apelidavam de pontos de vista «metafísicos», alicerçando toda a construção científica numa base que tivesse em conta exclusivamente a descrição «pura» dos fenómenos naturais. A matemática representava em toda esta cena o papel decisivo de uma linguagem específica, sobretudo muito económica, cuja função era expressar as relações entre as várias grandezas envolvidas na descrição da natureza.

1.1. O panorama científico no século XIX

A matemática durante o século XIX caracterizou-se pelo empenhamento dos seus construtores em duas linhas principais de investigação: a primeira, que se pode designar pela aritmetização da análise infinitesimal; a segunda, representada pela libertação da matemática em relação ao mundo da filosofia natural e que corresponde à criação das geometrias não euclidianas.

A «aritmetização», ou redução dos princípios da análise aos conceitos aritméticos mais simples, conduziu à fundamentação clássica da teoria dos números reais e, em particular, à redução da aritmética à teoria dos conjuntos, criando um instrumento teórico capaz de abrir as portas à possibilidade de unificação de toda a matemática. Dentro deste programa, no qual se destacaram os matemáticos Weierstrass, Kronecker, Cantor e Dedekind, apareceu uma outra orientação para a fundamentação da aritmética que sustentava a possibilidade de sujeitar ao procedimento algébrico não somente as grandezas, mas também as proposições que eram objecto da lógica clássica. Passou a traduzir-se a lógica tradicional em termos de simples equações, passo decisivo para a criação da «lógica simbólica», o ramo da matemática que garantia um controlo rigoroso das demonstrações matemáticas. A lógica, onde se salientaram os trabalhos de Frege e Boole, tornou-se o instrumento fundamental para erigir, de modo correcto e rigoroso, todo o edifício matemático. Peano, professor de matemática na Universidade de Turim, apresentou em 1894 com o seu *Formulaire de mathematiques* uma ambiciosa construção, similar à de Frege, onde expõe os seus célebres cinco axiomas da aritmética e «desenvolve a formalização de uma linguagem que devia abarcar não só a lógica matemática mas também todos os ramos da matemática» ([1]).

Contemporaneamente ao desenvolvimento da análise e da álgebra, também a geometria, o segundo programa de investigação, vai ser objecto de importantes aprofundamentos. Esta disciplina, que através da obra de Euclides, *Os Elementos*, se constituíra ao longo de muitos séculos como o símbolo do rigor da exposição lógica dos trabalhos físico-matemáticos, vai ser sujeita, em particular o célebre quinto postulado (o postulado das paralelas), ao crivo de muitas interrogações. Os trabalhos de Gauss em Gotinga na Alemanha, de Bolyai em Budapeste na Hungria, de Lobachevski em Kazan na Rússia e de Riemann em Gotinga na Alemanha, deram origem às geometrias não euclidianas. É a este último que se ficou a dever a criação de uma geometria em que se usava um outro enunciado para o quinto axioma: duas rectas quaisquer de um plano têm sempre pelo menos um ponto comum. Uma Geometria onde não existem rectas paralelas, ou onde a definição de paralelismo é diferente, e que se veio a revelar importantíssima para a física do século XX. Se já se conseguira separar a análise de toda a intuição geométrica que a sustentava, fundando-a na aritmética, uma espécie de libertação do mundo das formas, conseguia-se agora também que a geometria matemática se libertasse da geometria do mundo físico, uma espécie de libertação da sensibilidade *a priori* em Kant.

([1]) C. Boyer and U. C. Merzbach, *A History of Mathematics*, John Wiley & Sons, New York, 1989, p. 667.

As características da física no século XIX podem definir-se, no essencial, pelo progresso na pesquisa segundo dois programas de investigação: o primeiro, o mais antigo e que já se vinha desenvolvendo na esteira da filosofia natural dos séculos passados, correspondeu ao triunfo das ideias mecanicistas enquanto quadro geral da explicação dos fenómenos naturais; o segundo, o mais jovem, porque nascido neste mesmo século e dificilmente filiável numa genealogia secular, era equivalente à afirmação do conceito de energia enquanto conceito unificador de toda a Física. Importa aqui sublinhar que estes dois programas não eram concorrentes, não disputavam entre si a primazia como quadro explicativo fundamental dos conceitos físicos. Inversamente, eles podem considerar-se como complementares: o desenho conceptual da ideia de energia é a ferramenta que permitiu que os novos domínios do calor, da luz e da electricidade, em conjunto com a velha mecânica, fossem abarcados pela mesma estrutura conceptual, isto é, a explicação mecanicista da natureza. Foi neste século que novas disciplinas da física se desenvolveram teórica e experimentalmente: a termodinâmica, a óptica e o electromagnetismo. Foi neste século que surgiu uma nova síntese teórica, entre o electromagnetismo e a óptica, construída por Maxwell e experimentalmente comprovada, nove anos após a morte deste, por Hertz. Esta construção é considerada como a primeira grande síntese na física após o reinado de Newton e, na sua essência, não se afasta das ideias mecanicistas. Maxwell, ao estudar as linhas de força propostas por Faraday, propôs um modelo de um meio fluido e elástico que constituiria o suporte da acção electromagnética, traçando o retrato do seu funcionamento mecânico no *Tratado* ([1]) publicado em 1873: «construí [este modelo] para mostrar que o fenómeno pode ser explicado por um mecanismo». Este esforço de Maxwell em elaborar o mecanismo de funcionamento do seu éter mostra quão arreigada estava ainda, nos meios científicos, a concepção mecanicista da natureza.

Desde o princípio do século XIX que os físicos exploravam experimentalmente a interconversão entre diferente tipos de fenómenos: químicos e eléctricos com Davy, eléctricos e magnéticos com Oersted e Faraday, luz e calor com Melloni. Foram estes trabalhos que permitiram a Mayer, Joule e Helmholtz o estabelecimento do princípio geral da conservação da energia ou primeiro princípio da Termodinâmica. Foi no segundo princípio da Termodinâmica (Carnot, Clausius e Kelvin) que se introduziu um novo conceito físico, a entropia, grandeza que exprime a desordem de um sistema isolado e que é forçada a aumentar quando sujeita a uma transformação irreversível. A noção de irreversibilidade, à qual a concepção mecanicista parece estar completamente alheia, provocou uma contradição entre o

([1]) James C. Maxwell, *A Treatise on Electricity and Magnetism*, New York, Dover Publications, 1954.

mecanicismo e a Termodinâmica. Uma contradição que era aparente, tal como o demonstraram Maxwell, Gibbs e Boltzman ao aplicarem métodos estatísticos aos sistemas termodinâmicos que supunham serem constituídos por um grande número de partículas. Mais uma vez a concepção mecanicista da natureza se impunha, contudo havia quem se opusesse a esta concepção que se manifestava triunfante. Oposição onde se destacava Ostwald, um dos fundadores da química-física, que desenvolveu uma teoria geral da «energética», procurando mostrar que a energia era a única entidade real da natureza, contrariando toda e qualquer explicação da termodinâmica que usasse os conceitos atómicos, isto é, os métodos da Mecânica Estatística.

A biologia do século XIX é dominada pela grande revolução científica operada pela obra de Darwin, *A Origem das Espécies*, cujas repercussões se estenderam muito para lá do domínio da biologia. Com o evolucionismo desapareceu a imagem que durante milénios fora construída sobre o homem e todo o reino animal, uma imagem em que todas as espécies eram fixas e imutáveis desde o acto da criação. Darwin colocava os animais submetidos à escala temporal de milénios, tal como Lyell já o fizera para o próprio planeta nos seus *Princípios de Geologia*. No essencial Darwin defendia: primeiro, há evolução das espécies, estas não são imutáveis e o seu desenvolvimento gradual dá origem a espécies diferentes; segundo, o mecanismo deste processo é a selecção natural.

Se a teoria de Darwin e todo o debate científico-filosófico que a envolveu marcam de uma forma determinante a Biologia do século XIX, uma outra descoberta científica, as Leis de Mendel, não foi menos importante no avanço futuro desta disciplina. Mendel, ao cruzar e fecundar artificialmente certas variedades de ervilhas, estudando os resultados obtidos, contribuiu de um modo decisivo para os primeiros passos da genética. Foi a genética que, fora da teoria da evolução, fez progredir a compreensão dos mecanismos da herança biológica

1.2. A ciência na mudança de século

No segundo congresso internacional de Matemática organizado em Paris no ano de 1900, Hilbert apresentou uma contribuição intitulada *Problemas Matemáticos* (talvez a comunicação mais célebre que se fez até hoje em qualquer congresso internacional de Matemática, segundo a opinião da maioria dos historiadores contemporâneos da Matemática). Foram vinte e três os problemas formulados por Hilbert e constituíram de facto uma antevisão do que viria a ser o desenvolvimento da Matemática no século XX. No segundo problema colocado, Hilbert preocupou-se com a questão da consistência de uma axiomática: como se poderia provar que um

número determinado de passos lógicos, derivados de um conjunto de axiomas, nunca conduziria a resultados contraditórios? Este problema sintetiza uma das importantes preocupações das matemáticas do século XX: toda a matemática se pode extrair de um conjunto restrito de princípios lógicos. Russell e Withehead, professores em Cambridge, empreenderam um vigoroso e grandioso programa de construção de toda a matemática a partir da lógica, expondo-o ao longo de três volumes, publicados entre 1910 e 1913, da obra *Principia Mathematica*. É um programa com uma grande ênfase na linguagem própria desta disciplina.

O contraste entre a primeira grande síntese da Física, o newtonianismo, e a segunda grande síntese, a electromagnética, era notável: a primeira assentava num espaço e num tempo absolutos e na acção instantânea à distância entre corpos; a segunda renegava a interacção instantânea, o que implicava a não aceitação do espaço e tempo absolutos. Não admira, portanto, que a reformulação da mecânica newtoniana tenha estado na mira de alguns dos grandes físicos do século XIX, tal como foram os casos de Helmholtz, Kirchoff, Hertz, Mach, Boltzmann e Poincaré. Deve-se a Mach a crítica epistemológica mais radical à mecânica clássica e terá sido este físico-filósofo que melhor pôs em evidência as debilidades do edifício newtoniano ([1]). O electromagnetismo forneceu os meios científicos, enquanto que a crítica macheana à mecânica clássica forneceu os fundamentos filosóficos, à grande ruptura que viria a consumar-se no edifício da física, no princípio do século XX, com o aparecimento da Teoria da Relatividade.

Foi o uso da Mecânica Estatística no estudo termodinâmico da radiação do corpo negro que forneceu as armas para derrotar o segundo ponto crítico na Física no final do século XIX. As curvas experimentais da emissão da energia radiante do corpo, em função da sua temperatura e do comprimento de onda da radiação, não eram explicadas pelas fórmulas teoricamente deduzidas por, respectivamente, Wien e Rayleigh. Utilizando o formalismo de Boltzman e avançando com a proposta revolucionária de que a energia varia de uma forma discreta, sendo o seu valor mais simples o *quantum* de energia, Planck resolveu a contradição entre a teoria e os valores experimentais. Era a hipótese dos *quanta*, uma hipótese que viria a revelar-se decisiva em toda a construção teórica da Física do século XX.

Numa conferência em 1900, com o propósito de fazer o balanço de um século de investigação e intitulada *Nineteenth century clouds over the dynamical theory of heat*

([1]) Ernst Mach, *Die Mechanik in Ihrer Entwicklung Historisch-Kritisch Dargestellt*, «A Mecânica, no relato crítico e histórico do seu desenvolvimento». Em vida do autor esta obra foi editada sete vezes, em 1883, 1888, 1897, 1901, 1904, 1908 e 1912; a oitava e a nona edições em língua alemã datam de 1921 e 1933. A primeira edição em língua inglesa data de 1893 e corresponde à edição por nós utilizada (Ernst Mach, *The Science of Mechanics*, The Open Court Publishing Co., NY, 1974). Não existe nenhuma edição em língua portuguesa.

and light [1], Lord Kelvin apontou para dois problemas, as duas nuvens, com que se debatia a concepção mecânica da natureza: o fracasso da explicação do movimento da Terra através do éter, ou a determinação do referencial inercial privilegiado, e as dificuldades colocadas pelo princípio da equipartição da energia na construção de modelos moleculares, ou a formulação da teoria da radiação do corpo negro. Duas nuvens que se viriam a revelar como a origem de duas fortíssimas tempestades que abalariam toda a física do século XIX, dando origem à segunda grande revolução científica que se inicia no dealbar do século XX.

1.3. A filosofia da ciência na mudança de século: Mach, Poincaré e Duhem

O progresso científico no século XIX, o aparecimento de novas teorias científicas, afectou profundamente o pensamento filosófico que lhe era contemporâneo. Problemas como a origem do homem, o livre arbítrio, a imagem da natureza ou, até mesmo, a ideia de verdade fizeram com que muitos filósofos, mesmo aqueles que se encontravam mais distanciados da mentalidade e das preocupações da investigação científica, se preocupassem bastante com o desenvolvimento da ciência e todas as suas implicações nas várias esferas do pensamento. Foi no século XIX que surgiu o positivismo, doutrina filosófica caracterizada por um optimismo geral nascido da certeza de que o progresso científico-tecnológico era imparável e que desembocaria inevitavelmente numa sociedade de bem-estar generalizado. No positivismo poder-se-ão destacar como traços marcantes: primeiro, a aplicação do método das ciências da natureza também ao estudo da sociedade; segundo, a afirmação de que o método científico é uno, atribuindo-lhe o estatuto do único instrumento capaz de atingir o conhecimento; terceiro, a exaltação da ciência enquanto único meio capaz de solucionar ao longo do tempo todos os problemas humanos e sociais. O positivismo, no seu combate às concepções idealistas e espiritualistas da natureza, afirmava-se antimetafísico, no entanto a radicalização do seu discurso obrigá-lo-ia também a cair numa postura metafísica e dogmática.

A filosofia das ciências é, no final do século XIX e princípios do século XX, a herdeira histórica do positivismo oitocentista, distinguindo-se desta corrente filosófica pela sua visão crítica da própria ciência e pelo esforço em determinar os limites exactos da validade desta. A filosofia da ciência demarcar-se-á do positi-

[1] «As nuvens que no século XIX pairam sobre a teoria dinâmica do calor e da luz», in P. M. Harman, Energy, *Force and Matter — The Conceptual Development of Nineteenth-Century Physics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 149.

vismo metafísico, começando por exercer uma crítica baseada na própria evolução histórica da ciência; dos seus próprios problemas, a ciência passou a interrogar-se sobre o seu método, a natureza deste e os próprios limites do conhecimento científico. Estas são algumas das questões que foram pela primeira vez tratadas pelos filósofos da ciência, filósofos que assumem uma característica peculiar: são compelidos à conjectura filosófica pelo seu labor científico ou, de uma forma mais prosaica, o seu recrutamento enquanto filósofos é feito no seio das fileiras científicas.

Avultam, nesta transição de século, três personagens que, pela sua investigação científica e reflexão filosófica, podem ser consideradas como os principais mentores da filosofia da ciência no século XX; são eles: Ernst Mach (1) (1838-1916), Henri Poincaré (2) (1854-1912) e Pierre Duhem (3) (1861-1916).

O pensamento filosófico de Mach assenta em três pilares: o darwinismo científico, o princípio da economia de pensamento e a purga dos elementos metafísicos da física. Mach possui uma noção biológica do conhecimento: o conhecimento é uma adaptação progressiva aos factos da experiência, uma adaptação imposta por necessidades biológicas. Como ele próprio afirmou, «as ideias científicas transformam-se e adaptam-se do mesmo modo que Darwin assumiu para o caso dos organismos vivos» (4); é neste sentido, enquanto generalização a todo o campo da ciência, que se deve entender a noção de darwinismo científico. O princípio da economia de pensamento corresponde à ideia seguinte: os conceitos científicos, as leis, as teorias devem ser entendidas como uma forma de economizar o trabalho intelectual de tal modo que a experiência adquirida fique registada, podendo ser transmitida através de uma teoria formulada matematicamente. É este princípio geral que se constitui como trincheira contra os pretensos avanços das especulações ou, por outras palavras, das pretensas teorias científicas sem uma sólida base empírica. Este princípio é arvorado como o único critério para determinar a validade dos conceitos, separando-os entre científicos e metafísicos. Segundo o princípio da economia de pensamento, uma boa teoria científica é aquela que permite a classificação e previsão dos fenómenos sem o recurso a um excessivo número de ideias sem correspondência com o que é observado pelos sentidos, a lei científica corresponde a um enunciado económico, formulado na linguagem matemática (a

(1) Foi professor de física em Graz e Praga e, mais tarde, de Filosofia em Viena.

(2) Graduado como engenheiro pela École des Mines, foi professor nas Universidades de Caen e Paris.

(3) Graduado em ciências pela École Normale Supérieure, foi professor em Lille, Rennes e Bordéus.

(4) *In* Brian McGuinness (ed.), Ernst Mach, *Principles of the Theory of Heat — Historically and Critically Elucidated*, Dordrecht, D. Reidel Pub. Comp., 1974, p. 350.

mais económica e geral), dos resultados experimentais ([1]). Na purga dos elementos metafísicos, Mach efectuou uma revisão importante dos fundamentos da mecânica e elaborou um corpo de princípios que obrigasse esta disciplina à pureza antimetafísica. Da necessidade de quatro conceitos fundamentais (espaço, tempo, massa e força) na formulação newtoniana, a mecânica clássica passa a precisar somente de dois conceitos essenciais: espaço e tempo.

Mach é um dos primeiros físicos a sustentar os seus pontos de vista filosóficos em relação à física num estudo cuidado da evolução histórica dos seus conceitos. Uma preocupação que não tocava particularmente o matemático e físico francês Henri Poincaré, autor de uma obra vasta e muito importante nestas duas ciências, e que também se sentiu atraído pela teoria do conhecimento científico ([2]). Enquanto físico-matemático, Poincaré é especialmente inspirado por toda a problemática das novas geometrias; a correcção das suas construções teóricas conduzia à pergunta: o espaço físico possui uma estrutura euclidiana ou não euclidiana? Para ele a resposta não estava na natureza dos axiomas formulados, eles não constituíam nem juízos sintéticos *a priori* nem factos experimentais, deveriam ser entendidos como convenções, livremente assumidas, desde que não contraditórias, escolhidas mediante as necessidades ou as observações experimentais. Não há uma geometria mais verdadeira que outra. Para Poincaré existem na ciência elementos «convencionais», todavia ela própria não tem um carácter convencional, pois a sua capacidade de previsão confere-lhe uma natureza objectiva. Objectividade que radica no facto de a ciência traduzir uma realidade comum a todos os homens, exprimindo-a através de um sistema de relações que são as leis científicas. Estas leis são submetidas ao controlo empírico, a experiência é a única fonte de «verdade». Para o físico e matemático francês, renunciar a uma hipótese não era nada de dramático, bem pelo contrário, correspondia à ocasião inesperada de poder vir a efectuar uma descoberta. O convencionalismo defendido por Poincaré radica nas suas reflexões sobre o mundo físico e a natureza das leis da física. A sua apreciação sobre todo o edifício da matemática construído ao longo do último século, levou-o a aceitar todo o programa de aritmetização, mas a levantar algumas dúvidas sobre a redução da aritmética à teoria dos conjuntos e à axiomática de Peano. Para Poincaré, «os números naturais constituíam uma noção intuitiva fundamen-

([1]) Por este motivo a hipótese atomista, supondo o átomo como entidade real, constitui uma teoria física muito complicada. Além disso, um átomo nunca se observara, o que implicava a impossibilidade da sua comprovação experimental, logo esta teoria não teria sentido. Este princípio não se preocupa com a constituição da natureza nem com a explicação causal dos fenómenos observados.

([2]) Autor, neste domínio, das obras *La Science et l'Hypothèse* (1902) e *La Valeur de la Science* (1905).

tal» ([1]) que deveria ser entendida como o ponto de partida, não estando, portanto, sujeitos a fundamentações subsequentes.

Em Pierre Duhem encontram-se traços comuns aos dois filósofos anteriores ([2]). Partidário do convencionalismo, tal como Poincaré, defendia que uma teoria física era um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de um número restrito de princípios com o objectivo de representar observações experimentais. Todavia esta teoria deveria estar sujeita, tal como Mach defendia, ao princípio da economia intelectual. A teoria seria tanto mais potente quanto mais numerosas fossem as leis que dela se pudessem derivar. Duhem descreveu as quatro operações sucessivas que permitiam construir uma teoria física ([3]): (1) escolha das propriedades físicas simples e dos símbolos das grandezas que as representam; (2) elaboração das hipóteses que podem ser formuladas de forma arbitrária, não podendo esta arbitrariedade ser consentida perante a contradição lógica entre os termos duma mesma hipótese; (3) desenvolvimento da teoria segundo as regras da análise matemática; (4) verificação experimental.

Partilhou, com Mach e Ostwald, as ideias sobre o energetismo, rejeitando a concepção mecanicista da Física e manifestando o seu cepticismo sobre a realidade de certas entidades físicas, opondo-se de um modo decidido ao atomismo. Um ponto muito importante do pensamento de Duhem reside na negação da possibilidade de existência das *experimenta crucium* que permitam a escolha alternativa entre uma hipótese falsa e uma hipótese verdadeira. Para este físico e filósofo francês não existia uma experiência que permitisse decidir claramente entre teorias verdadeiras e falsas.

É a Pierre Duhem que se deve um grande impulso à história da física, uma história radicada na procura de um nexo lógico para a progressão dos conceitos físicos. Foram fundamentais para a história e filosofia da ciência os seus trabalhos sobre as contribuições científicas no período medieval ([4]), mostrando-as como precursoras da revolução científica do século XVII. É também a Duhem que se deve o ter feito sair da obscuridade as contribuições de Mersenne e Malebranche.

([1]) Jean Dieudonné, *Poincaré*, *in* C. C. Gillespie (ed.), *Dictionary of Scientific Biographies*, Vol 11, New York, Charles Scribner's sons, p. 60.

([2]) No domínio da Filosofia da Ciência a sua obra fundamental é *La théorie physique, son object et sa structure* editada em 1907; para a edição actual desta obra ver nota 3 desta página

([3]) Pierre Duhem, *La théorie Physique, son object et as structure*, Paris, Vrin, 1981.

([4]) As suas obras principais são: *L'évolution de la mécanique, Les origines de la statique* (2 vols.), *Études sur Leonard da Vinci* (3 vols.), *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (10 vols.).

2. O convencionalismo de Poincaré e Duhem no Portugal do primeiro quartel do século XX

A universidade portuguesa, a Universidade de Coimbra, acordou no século XX, pela força de um decreto assinado a 24 de Dezembro de 1901, sob o peso de uma reforma muito aquém da que exigiam os tempos e os espíritos mais esclarecidos do país, e que se resumia à tentativa de pôr em prática um conjunto de melhoramentos nas diversas faculdades; cite-se, a título de exemplo, a criação de um gabinete de radioscopia e radiografia na Faculdade de Medicina, uma novidade notável para a época. Era voz corrente, quer dos seus professores menos comprometidos com o *statu quo* da época quer dos estudantes, a inadequação do nosso ensino universitário em relação às necessidades do país. Deu brado a lição inaugural do ano académico de 1904 feita pelo catedrático da Faculdade de Filosofia, Doutor Bernardino Machado (1851-1944) ([1]), que abriu a sua prelecção com as seguintes palavras: «A tristeza que sinto quando penso no nosso ensino.» ([2])

A par da Universidade de Coimbra, zelosa dos seus privilégios e defensora do seu monopólio universitário, o país tinha ainda ensino de nível universitário em escolas de Lisboa e Porto, as Escolas Médico-Cirúrgicas de ambas as cidades, a Escola Politécnica na primeira e a Academia Politécnica na segunda, o Curso Superior de Letras e o Instituto de Agronomia e Veterinária, ambos na capital. No princípio deste século, a frequência escolar em todas as escolas de ensino superior rondaria os três mil alunos ([3]). À universidade portuguesa estava cometida sobretudo a tarefa de transmissão de conhecimentos, cumpria-lhe formar os quadros superiores da administração pública e do ensino, a par de garantir a preparação técnica exigida por certas profissões. Não se pedia aos docentes universitários que realizassem investigação científica como uma das actividades inerentes à sua qualidade de professores.

Apesar da reduzidíssima actividade de investigação desenvolvida nas instituições de ensino superior, é no século XIX que aparecem em Portugal alguns jornais científicos, onde os cientistas portugueses, a par das já conceituadas revistas europeias, podiam também publicar os seus trabalhos. No Portugal do início do século XX existia o *Jornal de sciencias mathematicas e astronomicas*, fundado por Francisco Gomes Teixeira (1851-1933) ([4]), que se publicou em Coimbra até ao ano de

([1]) Doutorou-se em 1876 com a dissertação *Dedução das Leis dos pequenos movimentos das forças elásticas.*

([2]) Bernardino Machado, *A Universidade e a Nação*, Lisboa, 1905.

([3]) Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1986, p. 638.

([4]) Sobre este matemático português, do qual, entre 1904 e 1915, se publicaram os sete volumes das *Obras sobre Matemática* e é ainda postumamente a *História da Matemática em Portugal*, *vide* ponto 7 deste capítulo.

1905 [1]. O mesmo matemático, depois professor na Academia Politécnica do Porto, fundou em 1905 os *Annais scientificos da Academia Politécnica*. Em Lisboa, sob a égide da Academia de Ciências, mantinha-se a publicação do *Jornal de sciencias mathematicas physicas e naturaes* [2]. Em 1905, é fundada a *Revista de Química Pura e Aplicada*. Apesar da existência destas publicações, elas eram pouco divulgadas nos outros países, nomeadamente naqueles que cientificamente estavam mais desenvolvidos, e, por outro lado, os cientistas portugueses não tinham o hábito de divulgar nas revistas internacionais de maior circulação os resultados dos seus trabalhos.

Só após a revolução republicana de 1910, quando se reforma a Universidade de Coimbra, se cria a Universidade do Porto e se reconstitui a Universidade de Lisboa, é atribuído à investigação científica um papel de maior relevo no desempenho das funções de professor universitário. Procurava-se então iniciar um novo ciclo na instituição universitária portuguesa, o que exigia obrigatoriamente, na maioria dos domínios científicos, que os investigadores nacionais fizessem um esforço em pôr-se a par com a investigação científica praticada nos centros mais avançados da Europa.

O final do século XIX fora marcado pelas experiências de Roentgen com os raios catódicos, ou aparecimento dos Raios X, o que valeu a este físico ter sido ele a inaugurar a galeria dos laureados com o Nobel em 1901. A aplicação quase imediata desta radiação, na altura de natureza desconhecida, à medicina e, em particular, o seu sucesso como meio de diagnóstico tiveram, como já se sublinhou, repercussões quase imediatas na alteração dos *curricula* dos estudos médicos. No entanto, este domínio da física, que no futuro se viria a revelar tão importante para os estudos da constituição da matéria, não desencadeou quaisquer pesquisas nas Escolas Superiores portuguesas onde se ensinava física. Contemporâneos dos estudos sobre os Raios X são os primeiros trabalhos sobre a radioactividade, um campo que viria a abrir um importantíssimo capítulo da física do século XX, a Física Nuclear. Também este domínio não despertava o interesse dos professores portugueses, excepção feita a João de Almeida Lima (1859-1930), professor da Escola Politécnica de Lisboa, depois Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, que publicou dois trabalhos [3]: o primeiro em 1908, *Tecendo o Elogio de Henri Becquerel*; o segundo em 1913, *Sobre Radioactividade*. Mas é para estudar radioactividade que parte para Paris, no ano de 1914, o primeiro português que frequentou o laboratório de Mme Curie. O estágio levado a cabo por Marques Teixeira (1889-1967)

[1] Iniciara a sua publicação no ano de 1877.

[2] Termina a sua publicação no final da década de 30. Sobre esta revista *vide* ponto 7 deste capítulo.

[3] Fernando Bragança Gil, «O estudo dos Raios X e o início das investigações em Física nas Universidades Portuguesas», *Gazeta de Física*, 18(3), 1995, pp. 11-17.

permitiu-lhe «elaborar a sua dissertação de concurso para assistente da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, intitulada *Manipulações de Radioactividade*» (1) em 1914.

O problema suscitado pelo fracasso da explicação do movimento da Terra através do éter, ou o resultado negativo da experiência de Michelson-Morley, conduziu à publicação, em 1905, do célebre artigo de Albert Einstein (2), onde foram apresentados os novos princípios gerais que explicavam os resultados, aparentemente contraditórios, entre a Mecânica e o Electromagnetismo. Este trabalho assinalou o nascimento da Teoria da Relatividade que afectou profundamente toda a Física. No Portugal do primeiro quartel deste século, esta teoria não passou despercebida e foi objecto de referência e de estudo quer em revistas de índole cultural de circulação regional ou nacional (3) e em revistas universitárias e académicas de circulação mais restrita (4), quer em relatórios académicos (5) e cursos universitários (6). Em alguns dos textos assinalados as referências estendem-se à Relatividade Geral, mostrando haver conhecimento não só de alguns dos desenvolvimentos teóricos feitos pelo autor da teoria como também dos resultados das confirmações obtidas pelas expedições da Royal Astronomical Society realizadas em 1919.

No domínio das ideias científicas, é também muito importante referir, pelos reflexos objectivos que teve nas primeiras construções empreendidas pela filosofia da ciência, a assimilação das ideias de Darwin no meio científico-cultural português

(1) *Ibidem*.

(2) Einstein, A., 1905, *Zur Elektrodynamic bewegter Korper*, Annallen der Physik, 17, 891 («Sobre a electrodinâmica dos corpos em movimento», tradução de Mário José Saraiva, in *O Princípio da Relatividade*, Lisboa, Fundação Cal. Gulb., 1978).

(3) Leonardo Coimbra, «O tempo científico», *Ilustração Popular* (Porto), 11, 1909; Leonardo Coimbra, «O princípio da conservação da energia», *A Vida* (Porto), 26, 1909. Estes artigos foram publicados em *Leonardo Coimbra, Dispersos II – Filosofia e Ciência*, Lisboa, Editorial Verbo, 1987. Leonardo Coimbra publicou na revista *Águia* alguns artigos onde era dado relevo aos problemas filosóficos levantados por esta teoria, vide: nota 2, p. 338.

(4) José de Almeida Lima, «A Física perante as teorias de Einstein», *Jornal de sciencias mathematicas physicas e naturaes*, 3.ª série, tomo IV, Junho 1923-Maio 1924, 97-115; Gago Coutinho, «Tentativa de reinterpretação simples da Teoria da Relatividade Restrita», *O Instituto*, n.os 73(3), 73(4), 73(5), pp. 354-374, 540-565, 637-670, 1926.

(5) Relatório do parecer de admissão de sócio correspondente da Academia das Ciências de Lisboa do matemático espanhol José Maria Plans y Freire, pelo professor de Cálculo e Análise Infinitesimais da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, Pedro José da Cunha, onde «faz uma descrição sumária da relatividade, quer restrita quer generalizada» (D. L. Gagin e Manuel C. Leite, Notas sobre Leonardo Coimbra e a Relatividade, *JL*, 251, 27-4-87).

(6) Curso de Relatividade na cadeira de Física Matemática da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa dado pelo professor António dos Santos Lucas (José Francisco Ramos e Costa, «Evocação do Prof. Santos Lucas no centenário do seu nascimento», *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa*, vol. XXXVIII, 1966, pp. 117).

que viveu a transição do século. Se, como defendeu Germano da Fonseca Sacarrão ([1]), o modelo darwinista, enquanto a grande síntese da história evolutiva dos seres vivos, não ganhou os meios científicos portugueses, cientistas houve que aderiram às ideias de Darwin. Contudo foi, «sobretudo, enquanto teoria antropo-histórica e social que ela se reflectiu entre nós» ([2]) e que foi assimilada pela cultura portuguesa. Em 1909, cumpria-se o cinquentenário da *Evolução das Espécies* e Portugal fez-se representar nas comemorações da Universidade de Cambridge; entre nós, homens de formação muito diversa como Júlio Augusto Henriques ([3]), Raul de Proença ([4]), Miguel Bombarda ([5]) assinalaram publicamente a efeméride. Uma manifestação que teve lugar desde os salões académicos às agremiações de classe, desde as revistas científicas aos jornais de propaganda política ([6]).

O Portugal do princípio do século assistia à implantação progressiva da corrente republicana e, confundindo-se claramente com ela, o positivismo tornava-se a corrente filosófica mais influente no seio da intelectualidade portuguesa. O crescente estudo das ciências nas Politécnicas e Escolas Médicas e «das filosofias individualistas na própria Universidade, [...] pelo ataque que esse ensino moveu ao espírito teológico [...]» ([7]), propiciaram, no cadinho de ideias, a emanação dos vapores que alimentaram a filosofia positivista. No Curso Superior de Letras pontificava Teófilo Braga, o principal introdutor do credo de Comte em Portugal, nas Escolas Médicas, professores como Júlio de Matos, Magalhães de Lemos, Cândido Pinho, Miguel Bombarda e muitos outros eram assumidos defensores das ideias positivistas, naturalistas e racionalistas. Embora actuando de uma forma discreta nas Politécnicas de Lisboa e Porto, o positivismo também já se fazia sentir na Faculdade de Direito da provecta Universidade coimbrã. E, como refere Fernando Catroga, há que acrescentar «a continuidade da presença do positivismo, quer como fonte quer como ponto de referência polémico» ([8]) nas obras mais diversas que atravessavam todo o pensamento português da época.

([1]) Germano da Fonseca Sacarrão, *O Darwinismo em Portugal*, Prelo, 7, 1985.

([2]) Ana Leonor Pereira, *Darwin em Portugal (1865-1914) — Filosofia, História, Engenharia Social*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1997, p. 80 (vol. I).

([3]) Professor da Faculdade de Ciências de Universidade de Coimbra, defensor das ideias de Darwin numa dissertação apresentada à então Faculdade de Filosofia da mesma universidade em 1865 (*in* Ana Leonor Pereira, *op. cit.* p. 69).

([4]) Publicista e figura importante como intelectual republicano.

([5]) Académico e professor na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa.

([6]) *Vide* nota 2 desta página.

([7]) Fernando Catroga, «A importância do positivismo na consolidação da ideologia republicana em Portugal», *Biblos*, III, 1977, pp. 285-327.

([8]) *Ibidem*, p. 327.

Foi na referência antipositivista que surgiram os escritos de Leonardo Coimbra (1883-1935). Leonardo Coimbra é um dos poucos pensadores portugueses cuja especulação filosófica reside, em grande parte, num conhecimento relativamente enciclopédico que tem das ciências. Escreveu na sua primeira monografia: «temos, pois, de mostrar que a ciência é real e racional [...] tem conteúdo real e é de ordem ideal [...] é nos seus legítimos domínios, absoluta e concreta» ([1]), o que exprime a importância que o pensamento científico assume no seu pensar filosófico. E esta importância acentua-se de tal modo que, numa das suas últimas obras, votada especialmente à reflexão epistemológica, afirma, ao abrir o segundo capítulo, que «a actividade científica é hoje a forma mais notável da actividade do pensamento» ([2]). Em toda a obra deste pensador há uma interpenetração muito forte do seu discurso filosófico por reflexões sobre o significado e o valor do conhecimento científico ([3]). O seu estilo com amplos recursos a perífrases (exemplifiquemos: «o mínimo *quantum* de experiência e realidade dos elementos e axiomas basilares é a origem da verdade implícita de cada ciência» (*RE*, p. 641)), de características muito próprias, torna difícil, por vezes, a interpretação do seu discurso.

Leonardo Coimbra possuía uma formação científica básica que adquirira na Escola Politécnica do Porto onde se licenciou em Matemática no ano de 1909, vindo a alargar a sua cultura científica ao longo da sua vida, como provam os seus escritos. Parece estar mais à vontade na Matemática e na Física, o que é atestável pela sua licenciatura, mas os seus horizontes, em matéria de cultura científica, estendem-se à biologia, psicologia e sociologia. Logo nos seus primeiros artigos ([4]) são manifestas as suas preocupações em estabelecer uma relação entre a reflexão filosófica e o conhecimento científico. Todavia, a primeira obra onde esta relação se apresenta como uma das traves em torno da qual se desenvolve o seu pensar filosófico é o *Criacionismo*, dissertação apresentada pelo autor para concurso, em

([1]) Leonardo Coimbra, «Criacionismo», *in* Sant'anna Dionísio (coord.), *Obras de Leonardo Coimbra*, vol. I, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1983, p. 8. Esta obra passará a designar-se pela sigla *C*.

([2]) Leonardo Coimbra, «A Razão Experimental», *in* Sant'anna Dionísio (coord.), *Obras de Leonardo Coimbra*, vol. II, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1983, p. 594. Esta obra passará a designar-se pela sigla *RE*.

([3]) Sobre esta temática do pensamento de Leonardo Coimbra é importante destacar, entre outros, os seguintes estudos: — Sant'anna Dionísio, *Leonardo Coimbra, o filósofo e o tribuno*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985; — *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1994 (esta obra passará a designar-se pela sigla *FC-LC*). Nesta última referência salientamos os artigos: João Resina Rodrigues, «A componente científica no pensamento de Leonardo Coimbra», pp. 57-69; Carlos Fiolhais, «Bergson, Einstein, Coimbra e o problema do tempo», pp. 79-91; Alfredo Dinis, «Filosofia da ciência na obra de Leonardo Coimbra», pp. 137-155.

([4]) *Vide* nota 3, p. 435.

1912, a assistente de filosofia da, então muito recente, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa ([1]). Entre este trabalho de carácter académico e a *Razão Experimental*, obra cume da sua reflexão científico-flosófica, publicada em 1923, Leonardo Coimbra, a par da sua vida de político e professor universitário, fez publicar vários artigos ([2]) onde evidenciou as suas preocupações nas matérias ligadas ao conhecimento científico e às suas repercussões filosóficas. Por estas razões parece-nos que, no primeiro quartel do século XX, Leonardo Coimbra é o pensador português com obra mais significativa no campo da filosofia da ciência.

Importa ainda referir, embora o destaque e tratamento devidos sejam feitos no último capítulo deste trabalho ([3]), a existência, no início do século XX, de uma actividade digna de registo no campo da História e Memória da Ciência enquanto forma de manifestar a importância social, cultural e política da prática científica.

2.1. Leonardo Coimbra e o pensamento científico seu contemporâneo

O *Criacionismo* ([4]), escrito em 1912, divide-se em sete capítulos: Método, Número, Espaço, Matéria, Vida, O Espírito, Sociedade. Na *Razão Experimental*, escrita em 1923, o seu terceiro capítulo, A Actividade Científica, apresenta o seguinte sumário de temas: o problema das geometrias métricas não euclideanas; a geometria métrica hiperbólica; o círculo e a esfera; a geometria métrica elíptica; as teorias da relatividade: a relatividade restrita, a relatividade generalizada, a geometria do espaço; tempo gravítico e electromagnético. Por este enumerado de títulos em ambas as obras é possível aquilatar da importância dos temas científicos nas suas formulações filosóficas. Vejamos, de uma forma necessariamente breve, como, ao longo destas duas obras, entendidas como as balizas temporais da actividade do autor no domínio da filosofia da ciência, a sua cultura científica reflectia as fronteiras da ciência que lhe era contemporânea.

([1]) O candidato vê-se forçado a abandonar o concurso (Sant'anna Dionísio, *op. cit.* pp. 59-63).

([2]) Leonardo Coimbra, «Matemática e realidade», *Águia*, II série, 5, 1912; Leonardo Coimbra, «A luta pela imortalidade. O tempo e o espaço», *A Nossa Revista*, 3, 1921; Leonardo Coimbra, «As doutrinas de Einstein, seu valor científico e filosófico. A teoria da relatividade restrita», *Águia*, III série, 1, 1922; Leonardo Coimbra, «As doutrinas de Einstein, seu valor científico e filosófico. A relatividade generalizada», *Águia*, III série, 3, 1922; Leonardo Coimbra, «Bergson — Durée et simultaneité. À propos de la théorie d'Einstein», *Águia*, III série, 3, 1922; Leonardo Coimbra, «Os argumentos de Zenão de Eleia», *Águia*, III série, 4, 1922; Leonardo Coimbra, «O Princípio da relatividade restrita», *Águia*, IV série, 10 (59), 1927.

([3]) *Vide* ponto 7 deste capítulo.

([4]) Esta obra passará a designar-se pela sigla C.

No segundo capítulo do *Criacionismo*, intitulado Número, Leonardo Coimbra escreve «a noção científica mais geral e fecunda é a de *número*», mostrando conhecer como a aritmética, com todo o seu rigor lógico, fundamenta toda a construção ulterior da matemática na noção de número inteiro, fazendo jus à célebre afirmação de Kronecker: «Deus criou os inteiros, tudo o mais é obra do homem.» ([1]) Apesar de, em toda a exposição deste capítulo, não fornecer uma única referência quer sobre os autores da axiomatização da aritmética quer sobre qualquer obra de matemática, mostra estar a par da transformação que tinha vindo a ser operada no seio desta disciplina.

É no capítulo seguinte, sobre o Espaço, que aborda a construção das diferentes geometrias ensaiadas a partir da alteração do quinto postulado da geometria de Euclides: a rimaniana, a lobatschewskiana e a euclideana. Todas elas são consistentes, mas qual a verdadeira? Refere-se, em particular, à tentativa de Gauss, citando a correspondência entre este e o pai de Bolyai, de dirimir, entre os vários espaços, as várias geometrias, qual aquela que seria a verdadeira. Leonardo Coimbra embrenha-se nesta questão, discutindo os pontos de vista de Poincaré, e acaba por concluir: «o princípio da razão suficiente, olhando de um golpe um terreno perfeito e completamente determinado, toma o aspecto do princípio da identidade e não-contradição [...] mas nem por isso, o pensamento se move em noções vazias e mortas [...] há um desejo da ordem e sequência, que é permanente companheiro do dinamismo das noções» (*C*, p. 49). Por outras palavras, terá que haver uma razão para que as coisas sejam assim e essa razão assenta no facto de uma proposição não poder ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo. A natureza das proposições depende claramente da capacidade explicadora da teoria. A exposição que faz na *Razão Experimental* é bastante mais aprofundada; analisando as noções de grupo e de invariante como instrumentos importantes, conclui: «[...] É com efeito, uma imediata sugestão da experiência a existência dos subgrupos rotativos, e isto explica que o espaço euclideano, o mais homogéneo, fosse também escolhido como o mais próximo do domínio da experiência [...] vamos encontrar o nosso critério de certeza e verdade dominando a actividade científica dos físicos, mostrando a física moderna como a procura dos grupos que dêem certos *invariantes*, de que os grupos clássicos não são mais que a forma degenerada ou simples do limite [...] a física moderna, sob este ponto de vista, aparece até como uma superior organização da geometria.» (*RE*, p. 652.)

No quarto capítulo do *Criacionismo*, Leonardo Coimbra analisa o problema da Matéria, passando em revista algumas das principais questões da física. Começa

([1]) C. Boyer and Uta C. Merzbach, *A History of Mathematics*, John Wiley & Sons, New York, 1989, p. 636.

por apresentar a relação entre o estudo do movimento e a inércia, discute as leis de Newton e, em traços gerais, o «mecanismo», detendo-se na disputa entre mecanicistas e energetistas. Parece-nos que neste ponto evita uma opção clara por uma das correntes, sublinhando os defeitos e as virtudes em ambas as teorias; assim, escreve: «o que, consciente ou inconscientemente fazem os energetistas é fugirem ao mecanismo cousista, no que são dignos de louvor», para umas linhas adiante concluir: «mas no mundo das noções, o mecanismo tem o seu inconquistável lugar, e julgamos tê-lo legitimado e descrito» (C, p. 81). Em seguida passa a uma exposição sobre a óptica e a síntese electromagnética da qual procura extrair algumas conclusões sobre a natureza das teorias físicas.

Prosseguindo, debruça-se sobre a constituição atómica da matéria, passando em revista alguns dos marcos importantes desta teoria: leis da electrólise de Faraday, as leis de Raoult e a hipótese de Arrhenius, a condução eléctrica em gases. Chama a atenção, em particular, para os resultados das experiências de Perrin (o estabelecimento da carga negativa dos raios catódicos, 1895), de Thomson (a determinação da razão entre a carga e a massa do electrão, 1897) e de Langevin (pesquisas sobre gases ionizados, 1902), concluindo que «o electrónio é portanto uma noção adquirida para a ciência, ainda que muito haja de provisório e de vago» (C, p. 98). Eis uma conclusão que o obriga a não alinhar nas fileiras energetistas, onde Duhem afirmava: «a escola neo-atomista, cujas doutrinas têm por centro a noção de electrão [...] pensa que as suas hipóteses atingiram enfim a estrutura intima da matéria [...] não partilhamos desta confiança» ([1]). Relaciona esta linha experimental com o desenvolvimento da teoria dos electrões feita por Lorentz e que conduz, tal como refere, à explicação do efeito de Zeeman. Posto isto passa a expôr o significado da experiência de Kaufman, a variação da massa do electrão com a velocidade, de acordo com a célebre lei $m = m_0 / \sqrt{1 - v^2 / c^2}$, resultados que foram publicados em artigos de 1902 e 1903, para se focalizar nos trabalhos da Teoria da Relatividade Restrita. Esta teoria é explanada com base num artigo de Langevin ([2]), Leonardo Coimbra cita-o, saudando-o cientificamente nestes termos: «Langevin [...] numa tese notável e audaz, demonstra que o princípio da relatividade permanece, mudando o sentido das noções de espaço e tempo.» (C, p. 103.) Este capítulo sobre a Matéria, ou sobre a física, termina com algumas considerações sobre a aplicação das probabilidades à física, referindo-se a Mecânica Estatística de Maxwell e Boltzman como um importante domínio de aplicação deste cálculo matemático.

([1]) *In* Paul Brouzeng, *Duhem, Science et Providence*, Paris, Éditions Belin, 1987, p. 93.

([2]) Paul Langevin, «Le temps, l'espace et la causalité dans la physique contemporaine», *Bulletin de la Societé Française de Philosophie*, 1912, 12, pp. 1-46.

É importante assinalar que é no livro *Criacionismo* que, pela primeira vez em Portugal, aparecem escritas as equações da Relatividade Restrita devidamente acompanhadas de uma discussão sobre o Princípio da Relatividade.

Apesar de um conhecimento relativamente actual dos grandes problemas da Física do seu tempo, é de notar a ausência completa de qualquer referência a Einstein, enquanto criador da Teoria da Relatividade ([1]), sendo esta figura, provavelmente por força da influência da cultura francesa no nosso meio intelectual e universitário, substituída por Langevin. É deste cientista o único artigo referenciado neste capítulo da dissertação, as outras obras de referências pertencem a Henri Poincaré, Pierre Duhem e Ernst Mach; a obra citada que corresponde ao essencial do seu suporte bibliográfico é de Lucien Poincaré, *La Physique moderne, son évolution*.

Na *Razão Experimental* o conteúdo sobre a Teoria da Relatividade é muito mais preciso e claramente melhor organizado, à Relatividade Restrita segue-se uma exposição sobre a Relatividade Geral ([2]). Esta última teoria, porque Einstein a ultimara em 1916, obviamente que não poderia ter sido objecto de qualquer referência quando da escrita do *Criacionismo*. Na *Razão Experimental*, na exposição da primeira teoria, a Relatividade Restrita, a personagem de Paul Langevin desaparece completamente da cena para surgir, em seu lugar, o criador da teoria. No contexto da explicação dos resultados negativos da experiência que procurava determinar o movimento de translacção da Terra em relação ao éter, no seguimento das equações de Lorentz darem conta desta falência experimental não prevista pela mecânica clássica, «Einstein vai generalizar com a larga audácia de inovador [...] dirá [...] que a velocidade da luz "se não compõe" com as outras velocidades, mas é sempre a mesma [...] e é partindo destes dois princípios ou postulados, sugeridos pela experiência, que vai construindo a sua teoria de *relatividade restrita*, isto é, sem *gravitação*, cujas previsões a experiência irá confirmar brilhantemente» (*RE*, p. 655). Na exposição de Leonardo Coimbra os princípios da relatividade são bem explicados e realça-se, ao contrário do que acontecera no *Criacionismo*, a contribuição original de Einstein como o criador da nova teoria.

Quanto à exposição da segunda teoria, a Relatividade Geral, ela é feita de um modo cuidado, escrevendo: «o princípio da relatividade, recebendo o auxílio deste novo *princípio de equivalência*, vai generalizar-se procurando, em qualquer campo de gravitação, *invariantes* para qualquer sistema de coordenadas, acabando com

([1]) É só a partir do Outono de 1919, quando os astrónomos ingleses confirmam as previsões da Teoria da Relatividade Geral, que a figura de Einstein começa a ser efectivamente conhecida na comunidade científica internacional; até aí o seu nome era respeitado e conhecido sobretudo no domínio restrito dos cientistas de língua alemã.

([2]) Esta obra de Leonardo Coimbra é alvo de estudo, quanto à matéria científica, em João Resina Rodrigues, *op. cit.*, in *FC-LC* (*vide* nota 3, p. 437).

a existência de observadores privilegiados» (*RE*, p. 663). E após uma explicação do essencial da teoria, onde se expõem algumas das expressões matemáticas fundamentais, Leonardo Coimbra aborda as confirmações experimentais da Relatividade Geral, o movimento do periélio de Mercúrio, a curvatura dos raios luminosos, ou o peso da luz, e o desvio espectral para o vermelho. A apresentação numérica dos resultados experimentais é feita mediante a exibição das expressões matemáticas. Alguns dos aspectos teóricos mais recentes são incorporados no próprio texto, como é o caso do modelo cosmológico de Einstein (1917) e a proposta de Weyl sobre a generalização da geometria rimeniana (1918). É importante realçar, tal como o fez Resina Rodrigues, que é «extremamente interessante que esta apresentação da relatividade generalizada tenha sido escrita em 1922, tendo a teoria sido ultimada por Einstein em 1916» ([1]).

O quinto capítulo do *Criacionismo* trata da Vida. Leonardo Coimbra passa em revista a aplicação dos conceitos físico-químicos à biologia, analisa o transformismo de Lamarck e o evolucionismo de Darwin para se deter nos problemas da origem da vida.

2.2. Leonardo Coimbra e a filosofia da ciência

Mostrámos como, em algumas das obras de Leonardo Coimbra, as matérias versadas nas diferentes ciências fazem parte do seu núcleo central de pensamento e a pergunta que imediatamente se coloca é a seguinte: porquê esta preocupação, diríamos quase obsessiva, com a temática científica? Pensamos que parte da resposta está no facto de Leonardo Coimbra se interessar vivamente pelas questões filosóficas subjacentes à construção da ciência. É por este motivo que procuraremos, em seguida, abordar a filosofia da ciência no pensamento de Leonardo Coimbra.

Aludimos no ponto anterior à importância que teve para Leonardo Coimbra o artigo de Langevin ([2]), ao ponto de na sua primeira obra o físico francês ser a única fonte utilizada para a sua exposição sobre as consequências físicas e filosóficas da Teoria da Relatividade Restrita. Tal facto não é de estranhar, pois Langevin é o grande paladino da Teoria da Relatividade em França ([3]) e, além disso, a grande fonte de informação de Leonardo Coimbra eram os autores franceses ou as traduções neste idioma do que se publicava em outras línguas. Contudo uma outra razão existe que nos parece contribuir bastante para esta influência. Na sua cam-

([1]) João Resina Rodrigues, *op. cit.*, p. 69, in *FC-LC*.
([2]) *Vide* nota 2, p. 440.
([3]) Bernadette Bensaude-Vincent, *Langevin*, Paris, Belin, 1987.

panha pró-relativista em França, Langevin dá «uma orientação muito filosófica» ([1]) às suas intervenções, privilegiando como interlocutores os filósofos, ao ponto de as suas duas primeiras exposições sobre a Relatividade se dirigirem mais para os filósofos do que para os físicos; uma dessas intervenções é o artigo citado pelo filósofo português. A atenção filosófica, a par da sua formação físico-matemática, levá-lo-ia obrigatoriamente a topar com os trabalhos do físico francês. E esta atenção será constante, ao ponto de Leonardo Coimbra ser levado a intervir, a nível do nosso país, num importante debate lançado em torno de uma obra que Bergson publicou sobre a Teoria da Relatividade ([2]) e que coincide com a presença do criador desta teoria, Einstein, em França, a convite do físico Paul Langevin. O tema em discussão dizia respeito à crítica feita pelo filósofo francês à descrição de tempo físico feita por Einstein. Esta relação entre o tempo filosófico e o tempo físico era um dos temas que já há muito preocupavam Leonardo Coimbra, de tal modo que o primeiro artigo que escrevera sobre esta temática datava de 1909 ([3]). Na recensão crítica do livro de Bergson publicado na *Águia* ([4]), Leonardo Coimbra volta ao tema e «é notável que um filósofo, português no caso, se tenha logo apercebido, no essencial, do erro» ([5]), sob o ponto de vista físico, contido nas ideias do filósofo francês. O problema do tempo — a libertação de «o tempo-duração» e a assunção do «espaço-tempo» que «soldam-se no bloco do *acontecimento* e só existem espaços e tempos relativos» ([6]) — está presente ao longo de toda a obra de Leonardo Coimbra.

A primeira frase do *Criacionismo* é: «um dos benefícios, que o pensamento filosófico deve ao positivismo, é o da atenção que hoje desperta a metafísica» (C, p. 5), o que mostra em que lado se situa Leonardo Coimbra e o sistema de ideias que elege como opositor. Nesta sua obra a presença permanente duma doutrina em relação à qual o autor estabelece um contínuo conflito é assegurada pelo positivismo. Leonardo Coimbra é um antipositivista, pois ao afirmar que a ciência «tem conteúdo real e é de ordem ideal» e trata «de noções e não de cousas», acrescentou ainda: «assim temos de a defender do semicepticismo dos pragmatistas [...] e do universalismo absolutista dos metafísicos cientistas» (C, p. 8). Estes últimos são os positivistas, perante os quais estabelece a sua discordância dizendo: «contra os segundos [os positivistas] poderíamos ser arrogantes na nossa humildade e gozarmos a sua confusão de arquitectos do cosmos, apanhados com *noções* a construírem

([1]) *Ibidem*, p. 63.

([2]) Henri Bergson, *Durée et Simultanéité. À propos de la théorie de Einstein*, Paris, 1922.

([3]) *Vide* nota 3, p. 435.

([4]) Leonardo Coimbra, «Bergson-Durée et simultaneité. À propos de la théorie d'Einstein», *Águia*, III série, 3, 1922.

([5]) Carlos Fiolhais, *op. cit.*, p. 79, in *FC-LC*.

([6]) Leonardo Coimbra, «O Princípio da relatividade restrita», *Águia*, IV série, 10 (59), 1927.

um universo de *matéria*» (C, p. 9). E, ao longo desta obra, o positivismo, nas palavras do seu principal mentor, Comte, vai sendo constantemente chamado à barra e sujeito à argumentação opositora do autor.

Sujeitando a exposição dos temas científicos ao fio condutor da sua história, caminhando na esteira de Mach, o propósito de Leonardo Coimbra é daí retirar o fundamento dos seus pontos de vista essenciais: «as teorias físicas são produtos da mais profunda elaboração mental» (C, p. 119); «a física vai caminhando de noção em noção, para afirmar um mundo, que, no mais pequeno sistema isolado, encontra invariantes que o determinam sob um certo ponto de vista, ao lado dum intuitivo onde a noção penetra incessante e indefinidamente, sempre em esforço construtivo e sem fim» (C, p. 119). Leonardo Coimbra tem uma postura claramente idealista, a realidade é determinada pelo pensamento e a sua inteligibilidade não é determinada pela experiência, tal como o afirmam os positivistas, mas pela progressiva penetração das ciências através do esforço criador (e pelos arremedos intuitivos) das suas ideias e teorias. Leonardo Coimbra contestava desabridamente os positivistas que faziam depender do facto, do real observável, a extracção da teoria, para contrapor «o físico pensa e trabalha com pensamentos» pois se a «experiência fosse um dado bruto, todos seriam igualmente capazes de experimentar» (C, p. 128).

Na *Razão Experimental* sujeita Bertrand Russell, «o subtil e engenhoso logístico inglês» (*RE*, p. 579) — são suas estas palavras — ao crivo da sua crítica. Leonardo Coimbra escreve que Russell pretendia «reduzir a filosofia ao estudo analítico das formas que envolvem a experiência científica» (*RE*, p. 581), isto é, à análise lógica do discurso científico, afirmando-se, em seguida, insatisfeito com esta redução, pois «o filósofo não terá apenas de contar com a experiência de forma científica, mas com todas as suas formas, sobre as quais terá de construir uma teoria e uma prática da experiência» (*RE*, p. 582).

Os dois autores que vão servir de pilares da argumentação filosófica de Leonardo Coimbra são Poincaré e Duhem. Com o primeiro partilha claramente do seu convencionalismo; em relação ao segundo, nutrindo simpatia pela sua posição não mecanicista, questiona as suas principais teses de como definir uma teoria física. Se Duhem é interpelado no *Criacionismo*, na *Razão Experimental* sairá completamente do proscénio.

Perante as quatro operações apresentadas por Duhem na formação de uma teoria física ([1]), Leonardo Coimbra expendeu o comentário «Duhem dá uma definição de teoria física que cinde o momento teorizante do momento experimental.» (C, p. 89.) Esta formulação levantava-lhe algumas interrogações: (1) o facto de as

([1]) *Vide* p. 432.

hipóteses serem arbitrárias não será um puro jogo?; (2) qual a esperança de que a teoria construída sobre essas hipóteses não passasse de «uma matemática das noções de hipóteses»? Não aceita que nos diversos passos da construção teórica não exista uma relação com o real, pois seria por «misterioso acaso que uma teoria sem realidade vivesse, progredisse, dirigisse a acção» (C, p. 91). Culminando a sua crítica com a não aceitação em absoluto do último passo apontado por Duhem, a comparação entre a teoria e as leis experimentais que se propõe representar como critério de verdade, levantando a dúvida, «que virtude é a desses métodos que dá significado físico definido ao resultado de combinações arbitrárias de arbitrárias noções?» (C, p. 90). Apesar do respeito que nutria pelo autor de *A Teoria Física, o seu objecto e a sua estrutura*, esta crítica afasta Duhem do trajecto de Leonardo Coimbra de tal modo que onze anos depois, em *A Razão Experimental*, a sua obra não é citada.

Henri Poincaré é efectivamente um dos seus grandes inspiradores, desde o *Criacionismo* à *Razão Experimental*, de tal modo que, perante o convencionalismo, escreve: «o critério das convenções cómodas de Poincaré, onde a palavra convenção marca o *indeterminismo* da escolha e a palavra *comodidade* marca a maior *fecundidade* científica duma escolha particular» (*RE*, p. 667), acrescentando uns parágrafos à frente: «a convenção cómoda é aquela que, sem ser imposta pela experiência, é por esta sugerida» (*RE*, p. 707). A pluralidade teórica não era aceite por Leonardo Coimbra enquanto criação puramente arbitrária do pensamento, mas devia estar condicionada à sua relação com o real observável (entende-se agora a crítica a Duhem).

É na *Razão Experimental* que o autor conclui que «o progresso de cada ciência de forma hipotético-construtiva só pode vir de uma análise reflexa sobre os seus fundamentos, sugerida pelas inadaptações do corpo doutrinário» (*RE*, p. 707), precisando a forma como esta marcha inexorável da construção científica se manifesta, isto é, «na revisão e escolha dos axiomas e elementos fundamentais» (*RE*, p. 709). Julgamos estar contida nesta ideia de progresso da razão, laboriosamente construída e muito experimentada, evidenciada por uma leitura continuísta da história da ciência, a justificação da trave mestra do pensamento de Leonardo Coimbra defendido n'*A Razão Experimental*.

2.3. A revista *Águia* e o pensamento científico-filosófico português

A revista *Águia*, que inicia a sua publicação em 1910, passa, a partir da segunda série, 1912, a órgão da Renascença Portuguesa e publica-se até 1932. É notória, desde o início da segunda série, a manutenção com alguma regularidade de arti-

gos com temática filosófico-científica ou com preocupação dentro do campo do ensino da matemática nos liceus. Os principais animadores desta colaboração são Leonardo Coimbra ([1]) e Augusto Martins, amigos e colegas de curso da Academia Politécnica do Porto. Este último dedicar-se-á sobretudo às questões do ensino.

Leonardo Coimbra publicou nas páginas da *Águia* artigos fundamentalmente de divulgação das ideias da Teoria da Relatividade e de análise das implicações filosóficas desta teoria. Alguns dos artigos vão ser inseridos, mais tarde, como capítulos de algumas das suas monografias já citadas ([2]). É pela pena deste autor, nas páginas desta revista, que a teoria de Einstein aparece pela primeira vez, em Portugal, exposta à curiosidade do grande público. É a presença deste tema que influenciará um outro autor, Mendes Correia, na publicação de um artigo, «Einstein e a evolução Orgânica» ([3]), baseado numa comunicação feita à Academia das Ciências. A preocupação deste professor da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto é mostrar que a relatividade restrita não tem consequências no campo da evolução biológica, «as questões da evolução biológica, da evolução da Terra, do envelhecimento dos seres vivos estão no mesmo pé que estavam antes de Einstein» ([4]).

Julgamos ter sido a *Águia* a primeira revista cultural com uma larga difusão nacional a preocupar-se em dar a conhecer os temas da ciência moderna e de índole científico-filosófica, embora longe do debate de ideias que vigorará na década seguinte e onde se verão envolvidos outros jornais.

3. As influência do positivismo lógico ou da Escola de Viena em Portugal nas décadas de 30 e 40

Ao apresentar o manifesto do Círculo de Viena ([5]) em 1928, os seus redactores (Hahn, Neurath e Carnap) preocuparam-se em apresentar as razões históricas que justificavam o crescimento particular, numa cidade como Viena, de um grupo de reflexão filosófica que veio posteriormente a ser designado por Círculo de Viena. A cidade era caracterizada, já no século XIX, pela sua tendência liberal dominante. Um ambiente propício, dentro do contexto da cultura alemã, que facilitou a cria-

([1]) *Vide* nota 2, p. 338.

([2]) Os artigos «As doutrinas de Einstein, seu valor científico e filosófico. A teoria da relatividade restrita» (*Águia*, III série, 1, 1922) e «As doutrinas de Einstein, seu valor científico e filosófico. A relatividade generalizada» (*Águia*, III série, 3, 1922) foram incluídos em *A Razão Experimental*.

([3]) *Águia*, III série, 2, 1922, pp. 26-33.

([4]) *Ibidem*, p. 33.

([5]) «Manifeste du Cercle de Vienne», *in* Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et d'autres écrits*, PUF, Paris, 1985.

ção especial, na Universidade de Viena, de uma cátedra de Filosofia das Ciências Indutivas oferecida a Ernst Mach, um dos criadores do empirocriticismo, e que foi, posteriormente, também ocupada por Ludwig Boltzman. A existência de uma cátedra tão especial (sem paralelo nessa época, finais do século XIX, em outras universidades do continente europeu) votada ao ensinamento da filosofia e cujo titular foi sempre um cientista, permitia aferir do interesse suscitado pelos problemas da teoria do conhecimento, sobretudo aqueles intimamente ligados com os fundamentos da física, da parte da comunidade científica, filosófica e universitária austríaca.

Há que realçar a existência na Áustria de uma comunidade científica universitária forte, empenhada na investigação e reflexão, interessando-se, uma parte dela, em repensar, já nos finais do século XIX, os fundamentas das ciências físicas: partiu de Mach a crítica mais contundente aos fundamentos da mecânica newtoniana, uma crítica que se virá a manifestar como uma das influências determinantes na criação da Teoria da Relatividade Restrita; é com Boltzmann que se desenha toda a teoria que sustenta o carácter probabilístico das leis termodinâmicas, teoria fundamental na construção da hipótese dos *quanta*. De qualquer modo, e sem aprofundar a argumentação, o ambiente cultural e universitário da capital austríaca nos anos 20 e 30 do nosso século, após a saída dum conflito mundial, era buliçoso e permeável à discussão filosófica em torno dos problemas duma «Concepção Científica do Mundo». Os famosos cafés vienenses eram palco de diferentes tertúlias e é num deles que se começam a definir os contornos dialógicos do que se viria a designar pelo Círculo de Viena (1).

Em 1933, o bi-semanário republicano da Figueira da Foz, *Voz da Justiça*, fez publicar, de 22 de Março a 15 de Julho, depoimentos de algumas das principais figuras da vida cultural e universitária portuguesas com o objectivo de colher respostas sobre um inquérito à situação da Universidade portuguesa. Responderam, ou apresentaram o seu contributo, homens como Adolfo Casais Monteiro, Álvaro Ribeiro, Delfim Santos, Rodrigues Lapa (2). Das suas respostas, um denominador comum era possível encontrar: se havia uma actividade que continuava completamente alijada da vida universitária portuguesa, essa actividade chamava-se investigação científica; obviamente existiam excepções que confirmavam a regra. Para

(1) Grupo de filósofos-cientistas reunidos em torno de um seminário animado por Moritz Schlick na Universidade de Viena, do qual faziam parte, entre outros, Hans Hahn (matemático), Otto Neurath (sociólogo e economista), Rudolf Carnap (matemático); animados pelo mesmo ideário existiam dois outros grupos que se mantinham em contacto com Viena: o grupo de Berlim, com Hans Reichenbach (físico e filósofo), e o de Praga, cujo principal animador era o físico Philipp Frank.

(2) Os depoentes neste inquérito foram, além dos já citados, Adeodato Barreto, Joaquim de Magalhães, Jaime Rebelo e António Lobo Vilela.

todos os inquiridos este era o pecado capital da universidade portuguesa: o desprezo que a grande maioria dos seus docentes votava à investigação científica. Deste pecado capital decorria um conjunto de consequências que, na opinião dos depoentes, só poderiam ser erradicadas se, num acto de profunda contrição, a universidade começasse a encarar a investigação como um atributo normal da vida de qualquer docente universitário. As reformas republicanas do ensino superior não passavam, nesta questão, de um estatuto de boas intenções incapaz de ser levado à prática.

Na universidade portuguesa (em Lisboa, Porto e Coimbra) a investigação científica que se fazia era da iniciativa individual de meia dúzia de professores e não correspondia a uma prática exigida pela própria instituição universitária, como condição necessária para o cumprimento da sua função. Não admira, portanto, que o ambiente universitário em geral não fosse muito permeável às questões colocadas pelo Círculo de Viena, estes problemas passavam-lhe ao lado. Contudo, como adiante se verá, existiam excepções que denodadamente remavam contra a estagnação geral.

A Teoria da Relatividade, quer a Restrita quer a Generalizada, sobretudo após a confirmação de algumas previsões desta última à luz dos dados colhidos pelas expedições da Royal Astronomical Society (onde Portugal esteve em parte envolvido, enquanto anfitrião da expedição chefiada por Sir Arthur Eddington à Ilha do Príncipe), suscitou uma grande curiosidade por parte da comunidade científica mundial (em particular dos físicos, matemáticos e filósofos). Foi este o motivo pelo qual Einstein foi convidado por associações científicas e universidades do mundo inteiro para fazer palestras sobre a sua teoria. Em 1923, Albert Einstein esteve na nossa vizinha Espanha ([1]), proferindo conferências científicas nas cidades de Barcelona, Saragoça e Madrid, sendo, ao mesmo tempo, alvo de uma deferência especial dos poderes públicos. Em 1925, numa viagem à América Latina, onde visitou o Brasil, a Argentina e o Uruguai, Einstein teve o único contacto com a terra portuguesa: o navio em que se deslocava fez escala em Lisboa, onde o famoso cientista aproveita para dar um passeio, conhecendo-se algumas referências suas «às varinas de Lisboa» ([2]). Durante a presença de Einstein no Brasil, em artigo publicado num jornal do Rio de Janeiro o Almirante Gago Coutinho, ouvinte atento e destacado das conferências do criador da Relatividade na capital brasileira ([3]), fez saber que «o eclipse de Sobral não confirmou como não destruiu o Princípio da Relati-

([1]) Thomas F. Glick, *Einstein y los españoles. Ciencia y sociedad en la España de entreguerras*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

([2]) Roberto Vergara Cafarelli, «Einstein no Brasil», *in* Ildeu de Castro Moreira e Antonio Augusto Passos Videira (org.), *Einstein e o Brasil*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

([3]) *Ibidem*.

vidade» [1]. O geógrafo português manifestou-se contra esta teoria e reiterará as suas dúvidas em escritos posteriores que publicará em revistas portuguesas.

Einstein esteve no Brasil, esteve em Espanha, mas parece que não houve interesse em convidá-lo a preleccionar em Portugal. No nosso país teve uma rápida passagem pelo cais de Lisboa. Não foi certamente por desconhecimento científico, pois em Portugal, no primeiro quartel do século, a Relatividade foi das modernas teorias da física aquela que relativamente mais atenção merecera do meio intelectual português, tal como referimos no capítulo anterior. Este exemplo permite constatar a debilidade das ligações entre o meio científico universitário português e o resto da Europa ou aquilatar do marasmo da chamada «ciência oficial». Assinale-se, todavia, que em Dezembro de 1929 se deslocou a Portugal o cientista francês Paul Langevin, especialista em Relatividade, que proferiu palestras sobre esta teoria em Lisboa, Coimbra e Porto [2], cujas repercussões se fizeram sentir na vida intelectual portuguesa e se prenderam, de muito perto, com o debate que as ideias da Escola de Viena provocaram nos meios culturais e universitários do nosso país [3].

Se continuamos a dar um destaque especial à implantação da Teoria da Relatividade no meio académico e cultural português, isto deve-se à importância que esta teoria tem no edifício teórico erigido pelo Círculo de Viena. Evidentemente que esta situação poderia ser generalizada à Lógica Matemática e à Mecânica Quântica, outros pilares de importância capital nas reflexões desta corrente filosófica. A Mecânica Quântica, nascida a meados da década de 20 e fruto da pesquisa sobre a constituição da matéria, vai ocupar um papel de primeira grandeza nas discussões que vão surgir.

(1) «O Jornal», Rio de Janeiro, 6 de Maio de 1925, in Antonio Augusto P. Videira, Ildeu de C. Moreira e Luisa Massarini, *Einstein no Brasil: O relato da visita pela imprensa da época*, Publicações do Observatório Nacional, 8/95.

(2) António da Silveira, «Recordando António Sérgio», in *Homenagem a António Sérgio*, Academia das Ciências de Lisboa-Instituto de Altos Estudos, Lisboa, 1976. Paul Langevin é o representante do Collège de France na cerimónia comemorativa, realizada a 7 de Dezembro de 1929, do III Jubileu da Academia das Ciências de Lisboa, *vide* «Notula» in *III Jubileu da Academia das Ciências de Lisboa*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, p. 432.

(3) Polémica nas páginas da *Seara Nova* entre o Almirante Gago Coutinho e o Professor de Coimbra Manuel dos Reis. Tomando como tema as conferências de Langevin em Portugal, Gago Coutinho volta a levantar as suas dúvidas sobre a Teoria da Relatividade. Os artigos da polémica são os seguintes: Gago Coutinho, «Será a relatividade em princípio absurda?», *Seara Nova*, 200, pp. 115-123, 1930; Gago Coutinho, «A relatividade ao alcance de todos», *Seara Nova*, 203, pp. 163-168, 1930; Manuel dos Reis, «A Teoria da Relatividade e o absurdo de uma crítica», *Seara Nova*, n.os 207 e 209, pp. 227-233 e 264-271, 1930; Gago Coutinho, «Será a relatividade em princípio absurda?», *Seara Nova*, 210, pp. 284-285, 1930; Manuel dos Reis, «A Teoria da Relatividade e o absurdo de uma crítica», *Seara Nova*, 219, pp. 43-47, 1930; Gago Coutinho, «A relatividade parece em princípio absurda», *Seara Nova*, 229, pp. 195-198, 1930.

Como já se escreveu, em Portugal escasseavam a investigação científica e o contacto com os meios científicos internacionais. Contudo, havia quem procurasse contrariar este quadro negativo, em determinados sectores procurava-se tomar medidas que permeabilizassem a Universidade portuguesa a alguns domínios de investigação. Foi o que se passou, por exemplo, na área das ciências físico-químicas, com a pesquisa sobre a radioactividade e as suas aplicações às ciências médicas. Este domínio atraiu ao estrangeiro um escol de jovens investigadores portugueses que se virá a destacar na investigação universitária portuguesa nos anos 30 e 40. Este conjunto de bolseiros da Junta de Educação Nacional (1) desenvolveu, durante vários anos, trabalho científico em centros de nomeada internacional, tendo os seus elementos apresentado teses de doutoramento em universidades europeias consagradas e contactado de perto com o meio científico mais actualizado. O centro mais procurado foi o Laboratório de Mme Curie em Paris. Mário Silva, da Universidade de Coimbra, Manuel Valadares, Branca Edmée Marques e Aurélio Marques da Silva, da Universidade de Lisboa, são alguns dos estudantes portugueses que, após dedicada investigação neste famoso laboratório, apresentaram, com muito bons resultados, as suas teses de doutoramento na Universidade de Paris (2).

As ciências matemáticas, na época, não fogem à regra: ausência de investigação e desactualização do ensino (3). A atitude singular de alguns matemáticos que se destacaram pela sua investigação (Mira Fernandes, no domínio da Geometria Diferencial e da Física Matemática), pelo seu ensino (Bento de Jesus Caraça, discípulo de Mira Fernandes) e a existência de um grupo de jovens investigadores que, tal como os físicos já nomeados, virão a tomar posição de relevo no panorama da investigação científica nacional nos anos 40 (4), contrariavam a tendência negativa dominante. Deste último grupo há que mencionar: Rui Luís Gomes, da Universidade do Porto, que produz trabalhos nos domínios da Mecânica e da Fí-

(1) Este organismo fora criado a 16 de Janeiro de 1929, passando, em 1936, a designar-se por Instituto de Alta Cultura. Na altura era presidido pelo Prof. Celestino da Costa, professor da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa e investigador renomado no domínio da histologia, uma das excepções no panorama universitário português.

(2) Krystyna Kabzinska, «Os estudantes portugueses do Laboratório Curie no Instituto de Rádio, em Paris, e os pioneiros do Estudo do Cancro em Portugal», *Gazeta de Física*, 12 (3), 1988, pp. 102-111; Fernando Bragança Gil, «O estudo dos Raios X e o início das investigações em Física nas Universidades Portuguesas», *Gazeta de Física*, 18 (3), 1995, pp. 11-17.

(3) Citamos a propósito: «No Porto, por exemplo, as cadeiras fundamentais de Álgebra Superior e Cálculo Infinitesimal utilizavam o *Curso de Análise Infinitesimal (1887-1890)* de Gomes Teixeira, tratado considerado na sua época ao nível dos seguidos nas grandes universidades, mas que não cobria já a totalidade dos programas» (Natálio Bebiano, «Bento de Jesus Caraça, o sublime educador», *Vértice*, 26, pp. 98-102, 1990).

(4) J. J. Dionísio e A. J. Franco de Oliveira, «Matemáticos Portugueses», *in* Dirk J. Struik, *História Concisa das Matemáticas* (trad. J. C. Santos Guerreiro), Gradiva, Lisboa, 1997.

sica Matemática, e António Aniceto Monteiro, bolseiro da Junta de Educação Nacional, que se doutora em Paris, no ano de 1937, e desenvolve trabalhos no domínio da topologia e da lógica.

Os bolseiros que, desde a segunda metade da década de 20 e durante a década seguinte, vão tomar parte activa na actividade dos centros de pesquisa europeus mais avançados, irão certamente tomar contacto com as novas ideias da filosofia da ciência que alimentavam muitos seminários académicos.

O meio universitário português também não podia permanecer surdo perante o debate em torno das questões levantadas pela Escola de Viena. As revistas científicas da especialidade, que já na época chegavam às bibliotecas das nossa Universidades ([1]), são uma outra ponte para o acesso a esta nova corrente filosófica.

Por outro lado, à intelectualidade portuguesa, fortemente ligada à cultura francesa e sempre atenta às notícias da capital francesa, também chegaram os ecos das novas teses. Além disso, as vicissitudes da situação política portuguesa nos finais dos anos 20 atiraram para o exílio (Paris foi o lugar mais escolhido) algumas figuras destacadas da vida cultural nacional. António Sérgio (um dos exilados), em tom manifestamente jocoso e em nota de rodapé, conta a Abel Salazar, em peça da primeira polémica ([2]) que mantiveram sobre a divulgação do ideário da escola de Viena, como, durante a sua estadia em Paris nos anos de 1930-31, tomou contacto com as ideias desta escola, insinuando que, na altura, intelectual que se prezasse opinava sobre o neopositivismo, pois esta era a filosofia «da moda». O autor dos *Ensaios* jamais aceitou os pressupostos filosóficos do neopositivismo e, no seu modo polemicante, muito próprio, de esgrimir ideias, nunca escondeu as suas divergências em relação à filosofia do Círculo ([3]).

As obras fundamentais dos neopositivistas eram em língua alemã ([4]), mas em meados da década de 30 já existiam muitas traduções em língua francesa ([5]), isto

([1]) Norberto Cunha, *Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998, p. 512.

([2]) António Sérgio, «Carta a Abel Salazar», *O Diabo*, 158, 4-7-37.

([3]) Abel Salazar, «Pensamento lógico, pré-lógico, pseudo-lógico e psicológico, Pensamento emotivo, pensamento lógico e empiro-lógico», *Seara Nova*, 505, 1937; artigo escrito a convite da própria revista e encimado por uma nota da autoria de António Sérgio onde se pode ler: «[...] Dedica-se Abel Salazar à benemérita empresa de tornar conhecidas em Portugal as doutrinas do "Círculo de Viena". Nós divergimos dessas doutrinas em alguns pontos de verdadeira importância [...].»

([4]) Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre* (Berlim, 1925); Hans Reichenbach, *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehere* (1924); Hans Reichenbach, *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie* (Leipzig, 1931); Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (Berlim, 1928).

([5]) Moritz Schlick, *Les enoncés scientifiques et la realité du monde exterieure* (1934), *Espace et temps* (1935); Hans Reichenbach, *La philosophie scientifique, vues nouvelles sur ses buts et ses méthodes* (1932); Rudolf Carnap, *L'ancienne et la nouvelle logique* (1933), *La science et la metaphysique devant l'analyse logique du langage* (1934).

é, toda a sua filosofia possuía já um veículo a que a grande maioria dos intelectuais portugueses poderia aceder. É fácil compulsar as traduções utilizadas, bastando para isso socorrermo-nos da bibliografia apresentada nos diferentes artigos. Muito poucos são os autores nacionais que citaram a bibliografia original em alemão.

Uma conclusão se pode extrair: é entre um número reduzido de professores universitários contaminados pelo vírus da iconoclastia, entre um sector intelectual atento ao que se passava lá por fora, entre os jovens professores não contaminados pela velha Universidade e que ousavam percorrer trilhos de modernidade científica e filosófica e os bolseiros regressados, sobretudo, de Paris, que vamos encontrar os principais canais por onde circula a influência do empirismo lógico em Portugal.

3.1. Abel Salazar, o grande divulgador

É defendido (1) que, embora «alguns intelectuais, dentro ou fora das instituições universitárias, não desconheceriam o empirismo lógico antes de 1934» (2), nenhum se empenhou publicamente na sua divulgação e implantação tal como o fez Abel Salazar (1889-1946), concluindo-se que «por isso o consideramos o paladino da divulgação do empirismo lógico entre nós» (3). Pelo volume de artigos dispersos pelos mais variados jornais, desde os de âmbito regional aos de difusão nacional, onde se incluem as revistas periódicas de natureza cultural e doutrinária mais influentes no Portugal dessa época, pela forma militante como o fez (usando para tal as páginas da imprensa escrita do Sul ao Norte do país, como são exemplos *A Foz do Guadiana*, de Vila Real de Santo António, o *Notícias de Coimbra*, *O Trabalho*, de Viseu), e também pela data em que iniciou esta actividade (4), o Prof. Abel Salazar pode considerar-se de facto o pioneiro da introdução das ideias da Escola de Viena em Portugal.

Seguindo de perto a fonte que temos vindo a citar sobre o pensamento do histologista, professor catedrático da Faculdade de Medicina da Universidade do

(1) Norberto Cunha, *Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998. Obra fundamental que seguiremos nas referências ao estudo do pensamento de Abel Salazar.

(2) «Creio que 1934 foi efectivamente o ano em que Abel Salazar se empenhou em conhecer o movimento empiriológico, conhecimento que terá sido reforçado, se não mesmo estimulado, pelas circunstâncias e pessoas que encontrou na prolongada estadia que, nesse mesmo ano, teve em Paris; além disso, os primeiros textos neopositivistas por ele utilizados na sua divulgação são em língua francesa e têm a sua data de publicação cerca desse ano.» *in* Norberto Cunha, *op. cit.*, p. 512.

(3) *Ibidem*, p. 512.

(4) Abel Salazar, «A Escola de Viena», *Notícias de Coimbra*, n.º 92, 1935.

Porto, da qual foi afastado compulsivamente em 1935 e reintegrado em 1941, o seu esforço de divulgação do pensamento da Escola de Viena pode dividir-se em duas fases: a primeira, abrangendo o ano de 1935 e a primeira metade de 1936, aparece dispersa por periódicos de carácter regional (*Ideia Livre, Povo do Norte, O Trabalho* e o *Notícias de Coimbra*) e por algumas revistas de circulação restrita (a *Gérmen*, a *Vida Contemporânea* e a *Pensamento*); a segunda, estendendo-se até 1940, quando faz publicar dezenas de artigos em revistas de maior repercussão pública (*O Diabo, Seara Nova* e *Sol Nascente*) [1] e ainda numa outra revista de Coimbra que julgamos de circulação mais restrita, *Síntese*, onde aparece como um dos principais inspiradores do seu projecto editorial [2]. De todo a seu esforço de divulgação, aquele que parece constituir o trabalho de maior fôlego e de planificação mais conseguida está reunido nos cinquenta artigos publicados em *O Diabo*.

É importante realçar uma outra faceta de divulgador do neopositivismo de Abel Salazar. Enquanto colaborador de diversas revistas, é notória a sua influência, pode dizer-se redactorial, no sentido de fazer publicar traduções de excertos das obras dos filósofos neopositivistas. As revistas *O Diabo, Sol Nascente* e *Síntese* são disto um exemplo. São duas as razões que levam a pensar que é a ele que se deve o grande esforço de divulgação dos autores neopositivistas: primeira, é uma acção que está de acordo com o seu afã divulgador de ideias, postura que sempre manifestara; segunda, esta acção coincide com os seus períodos de colaboração activa nas respectivas revistas. Ver-se-á um pouco mais em pormenor esta questão quando se analisar o papel da imprensa cultural na divulgação das ideias neopositivistas.

Independentemente do tom apologético e do apostolado exacerbado que Abel Salazar coloca na forma como defende e procura transmitir a filosofia da Escola de Viena, importa em traços gerais caracterizar o porquê da sua adesão a este corpo de ideias, decorrendo daí o entendimento da sua ânsia divulgadora.

Professor da Faculdade de Medicina, histologista de mérito, universitário iconoclasta, artista reconhecido, Abel Salazar era uma personalidade inquieta que sempre procurou um substracto filosófico que suportasse a sua mundivisão de homem polifacetado [3]. A sua adesão às ideias da Escola de Viena tem a ver com o reconhecimento de que se estava a atravessar um período que, sob o ponto de vista histórico e filosófico, correspondia a uma revolução mais importante do que

[1] Norberto Cunha, *op. cit.*, p. 513.

[2] A revista *Síntese*, editada em Coimbra, começou a sua publicação com um artigo onde se podia ler: «Integrar as novas tentativas de cultura neste vasto horizonte — que se esboça já no caos da crise actual — é uma das grandes tarefas a realizar pela mocidade: e assim a revista SINTESE, por ela fundada, pode ser considerada, entre nós, uma das primeiras tentativas neste sentido.» (Abel Salazar, «A cultura e o pensamento actual», *Síntese*, 1, 1939.)

[3] Já no ano lectivo de 1916-17 a sua lição inaugural do curso de Histologia versou «sobre a orientação filosófica da histologia moderna», Norberto Cunha, *op. cit.*, p. 139.

a que fora feita por Galileo, Copérnico, Newton e Harvey. A física relativista, retirando o suporte metafísico aos conceitos de espaço e tempo, a física quântica, desvendando o mundo do infinitamente pequeno, e a lógica matemática, base de uma nova linguagem, colocavam uma torrente de novos problemas. Uma revolução portadora de «novas concepções do mundo, do pensamento, da filosofia e do homem» e que, no fim das contas, vem entroncar com algumas das suas preocupações filosóficas expressas em trabalhos que publicara em 1915 ([1]). Esta afinidade de pontos de vista escorava-se em dois pilares básicos: uma representação unitária do mundo onde a ciência tem uma influência fundamental na evolução material, espiritual e moral da humanidade; um critério de separação dos saberes, assente na experiência e na análise lógico-sintáctica, retirando à metafísica o estatuto de domínio filosófico, remetendo-a para a esfera da crença e das emoções ([2]). Sob o ponto de vista filosófico as conclusões desta corrente de pensamento acentuavam de uma forma clara aquilo pelo qual sempre se batera: o primado do real sobre o ideal, do objectivo sobre o subjectivo, da ciência sobre a metafísica. E a sua sofreguidão por este novo sistema de ideias é tanto mais forte quanto maior é a sua oposição ao ambiente intelectual do país que caracterizava como de «ligeireza intelectual, de sentimentalismo, de emotividade fremente, em que o brilho, a fantasia, são mais estimadas e cultivadas do que a reflexão logística» ([3]). Ao seu espírito científico, em contraponto com o «filosofismo com tendência constante para a retórica oca, para a retórica coimbrã», era necessário um movimento filosófico de maior rigor que integrasse o evoluir dos conhecimentos científicos e que combatesse as correntes contemporâneas que visavam restaurar «o neotomismo e a Metafísica Patética» ([4]).

Em todos os artigos que escreveu, Abel Salazar chama à barra argumentativa, como apoio de todas as suas explanações, os filósofos do Círculo que se caracterizavam por uma sólida formação científica nos domínios da física e da matemática: Schlick, Hahn, Carnap, Reichenbach, Frank. Ao mesmo tempo, no seu propósito divulgador (destacamos a série de cinquenta artigos em *O Diabo*), dá a conhecer algumas das principais teorias da Física contemporânea (teoria da relatividade, geometrias não euclideanas e mecânica quântica), bem como os aspectos das teorias lógico-formais ensaiadas por Frege, Russell e Wittgenstein. Nesta série de artigos inclui alguns capítulos onde são especialmente tratados os trabalhos dos precursores da filosofia da ciência e, portanto, do neopositivismo: Mach, Poincaré e Boltzmann. Ainda n'*O Diabo*, Rudolf Carnap é objecto de quase uma dezena de

([1]) Abel Salazar, «Carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro», *Sol Nascente*, 5, pp. 4-6, 1937.
([2]) Norberto Cunha, *op. cit.*
([3]) *Ibidem*, p. 513.
([4]) *Ibidem*.

artigos, sendo bastante referenciada a sua análise ao texto de Heidegger. Este é o modo de Abel Salazar mostrar, porque Heidegger é um dos grandes metafísicos do século XX, como analisar o discurso metafísico evidenciando o seu carácter pseudo-proposicional ou sem sentido, em suma, cumprir o seu objectivo de varrer a metafísica da filosofia.

O esforço colocado por Abel Salazar na divulgação do ideário do Círculo de Viena, acompanhado de um entusiasmo excessivo na defesa dos seus pontos de vista, obrigou-o a saltar, por três vezes, para a arena da polémica: a primeira, nas páginas do *Sol Nascente* (1), com Adolfo Casais Monteiro; a segunda, nas páginas da *Seara Nova*, *Diabo* e *Sol Nascente*, terçando armas com António Sérgio; a terceira, também com Sérgio, a propósito de artigos de Gago Coutinho onde a relatividade restrita era posta em causa. Foi na segunda peça da primeira polémica que o professor portuense manifestou a necessidade vital de introduzir o movimento filosófico do Círculo de Viena como forma do nosso país não «petrificar mentalmente», acrescentando que, quanto a esta tarefa, «se esforça igualmente, embora por outros processos, o moço e já ilustre matemático Rui Gomes, bem como, noutro campo, o Prof. Caraça» (2).

3.2. A literatura científica portuguesa e o pensamento da Escola de Viena: Bento de Jesus Caraça; Rui Luís Gomes; Mário Augusto da Silva

Aproveitando esta deixa, dada pelo próprio Abel Salazar, em relação a dois nomes marcantes da cultura científica e do magistério universitário português, é natural que se procure indagar qual o papel que tiveram os cientistas, particularmente os nomeados, em dar a conhecer as ideias do neopositarismo ou a influência que esta corrente teve no seu pensamento.

Bento de Jesus Caraça (1901-1948), professor catedrático do Instituto Superior de Ciências Económicas e Financeiras, do qual será demitido em 1947, publica em

(1) Adolfo Casais Monteiro, «Simples comentários a um artigo do Dr. Abel Salazar», *Sol Nascente*, 4, pp. 4 e 13, 1937; Abel Salazar, «Carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro», *Sol Nascente*, 5, pp. 4-6, 1937; Adolfo Casais Monteiro, «Continuando a comentar (a propósito de uma carta do Sr. Dr. Abel Salazar)», *Sol Nascente*, 6, pp. 4-5, 1937; Abel Salazar, «2.ª carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro», *Sol Nascente*, 7, pp. 4-5, 13 e 15, 1937; Abel Salazar, «3.ª carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro», *Sol Nascente*, 8, 6-7, 1937; Abel Salazar, «3.ª carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro (cont.)», *Sol Nascente*, 9, 10 e 12, 1937; Adolfo Casais Monteiro, «Procurando evitar equívocos/ carta ao Dr. Abel Salazar», *Sol Nascente*, 10, pp. 12-13, 1937.

(2) Abel Salazar, «Carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro», *Sol Nascente*, 5, p. 5, 1937.

1935 as *Lições de Álgebra e Análise*, que constitui um marco importante na história do ensino da matemática em Portugal [1]. Sobre este livro, um dos maiores matemáticos portugueses deste século [2], José Sebastião e Silva, afirmou: «A leitura das *Lições de Álgebra e Análise* foi para mim uma revelação [...]. Pela primeira vez a Matemática surgia aos meus olhos como edifício inteiramente racional, ao mesmo tempo harmonioso e cristalino.» [3] É nas *Lições* que pela primeira vez se expõe, na literatura científica portuguesa, a Teoria Analítica dos Números, apresentando com um grande rigor toda a aritmetização do contínuo, um dos grandes sucessos matemáticos dos finais do século XIX. Esta obra «não se detém nos grandes temas da sua época, porventura devido à insuficiente nitidez das polémicas em seu redor» [4], conseguindo, no entanto, estimular a curiosidade para o edifício axiomático da construção da matemática e de todos os problemas a ele associados. É a apresentação daquilo que se pode chamar a matemática moderna, o seu enquadramento histórico, numa construção progressiva onde se aliam dois factores: a necessidade suscitada pela prática (ou aplicação) e a necessidade lógica de arrumação do edifício conceptual. É o estilo expositivo, inovador, altamente didáctico, apelativo e estético da forma como Bento de Jesus Caraça tratava as matérias científicas, aparte outras características da sua personalidade e da sua acção, que o fazem, aos olhos de Abel Salazar, um introdutor das novas ideias científicas; têm ainda em comum, filosoficamente, uma forte posição antimetafísica e materialista. É esta a única ligação entre as ideias professadas pelo fundador da «Biblioteca Cosmos» e o ideário da Escola de Viena. Separava-os, em particular, a necessidade de entender a razão histórica da construção do conhecimento científico, questão que jamais se pôs aos neopositivistas. É este entendimento do papel da história da ciência na construção da filosofia da ciência que em alguns autores nacionais assumirá uma forma mais directa de oposição à filosofia do Círculo. Bento de Jesus Caraça jamais se afirma explicitamente pró ou contra as opiniões dos neopositivistas, mas é patente em todos os seus escritos a necessidade de uma visão histórica para entender a razão científica [5].

Rui Luís Gomes (1905-1984), licenciado em matemática pela universidade de Coimbra onde também se doutora no ano de 1928, é no ano de 1933 um dos mais

(1) Natália Bebiano, «Bento de Jesus Caraça, o sublime educador», *Vértice*, 26 (II série), pp. 98-102, 1990; Paulo Almeida, «Introdução», in Bento de Jesus Caraça, *Conceitos Fundamentais da Matemática*, Gradiva, Lisboa, 1997.

(2) *Ibidem.*

(3) *Ibidem.*

(4) Natália Bebiano, *op. cit.*

(5) *Vide* ponto 4 deste capítulo, a matéria respeitante à polémica entre este autor e António Sérgio e que animou as páginas da *Vértice* em meados da década de 40.

jovens catedráticos da Universidade do Porto [1]; a sua obra de investigação desenvolveu-se na Física Matemática, tendo, em particular, dedicado alguns trabalhos à Teoria da Relatividade. No meio universitário português é um dos primeiros cientistas a desenvolver investigação neste domínio. Estendendo a sua acção de professor à de divulgador desta teoria, fê-lo por palestras no meio universitário e pela publicação de artigos nalgumas revistas culturais de maior projecção — *Sol Nascente* [2] e *Seara Nova*. Os artigos publicados nesta última revista, a convite da sua redacção, sob o tema da Teoria da Relatividade Restrita, são intervenções importantes de uma polémica, onde os seus pontos de vista são confrontados com a argumentação do Almirante Gago Coutinho, que se assume como opositor às ideias de Einstein. Retornar-se-á a esta polémica um pouco mais adiante. É sobretudo pelo papel desempenhado por Rui Luís Gomes, enquanto físico-matemático especialista em Teoria da Relatividade, teoria-chave para a nova concepção científica do mundo proposta pelo Círculo de Viena, que Abel Salazar o considera um paladino desta corrente filosófica. Mas Rui Luís Gomes foi mais longe e escreveu que se sentia «como professor de física-matemática e autorizado pelo número cada vez maior de sábios-filósofos, entre os quais se destaca o grupo homogéneo da Escola de Viena, a ousar falar em espaço e tempo sem receio de infringir velhos cânones ou de invadir terreno alheio» [3]. Isto é, a desagregação dos *a priori* kantianos, a sua não aceitação, obrigava-o a reflectir, de acordo com uma nova concepção científico-filosófica do mundo, sobre temas até aí vedados aos cientistas. A frase citada, que é uma ilustração de como este matemático portuense estava conquistado para a causa de Reichenbach e Carnap, faz parte do capítulo introdutório ao livro *Teoria da Relatividade Restrita*. Este capítulo inicial é uma exposição das principais teses defendidas pelo Círculo de Viena.

A *Introdução* está dividida em duas partes: na primeira o autor expõe o essencial do que é uma teoria física, assumindo os pontos de vista do neopositivismo [4]; na segunda parte faz a apresentação sumária da irredutibilidade dos problemas levantados pelo Electromagnetismo e pela Electrodinâmica ao modelo de explicação científica constituído pela Mecânica Newtoniana. A física, com a nova teoria, a Relatividade, equaciona de um modo diferente o problema do espaço-tempo e,

[1] Rui Luís Gomes em 1947 é também compulsivamente afastado da sua cátedra na Universidade do Porto, tendo-se, no início da década de 50, exilado na América Latina. Volta a Portugal já depois do 25 de Abril de 1974.

[2] Rui Luís Gomes, «Introdução à Teoria da Relatividade Restrita», *Sol Nascente*, n.os 32 e 33, pp. 2-3, 11, 1938, 1939 (capítulo «Introdução» da obra referida na nota 3 desta página).

[3] Rui Luís Gomes, *Teoria da Relatividade Restrita*, Publicações do Núcleo de Matemática, Física e Química, Lisboa, 1938, p. 12.

[4] Este assunto «foi desenvolvido numa conferência realizada na Universidade do Porto em Abril de 1937», *in* Rui Luís Gomes, *op. cit.*

perante a definição de simultaneidade, coloca a questão do sentido ou significado de dois acontecimentos ocorrerem no mesmo instante. Responder ao que significa simultaneidade para um determinado observador, corresponde à necessidade da existência de um critério físico que permita passar à verificação desta ocorrência: como proceder fisicamente para saber se dois acontecimentos ocorrem no mesmo instante? Da resposta a esta questão saíram os grandes contributos desta nova teoria, vinda a público no ano de 1905, para as ideias da nova filosofia que veio a ser defendida pelo Círculo de Viena. Não esquecer que homens como Reichenbach e Frank, este último aluno de Boltzmann, trabalharam, enquanto físicos, na teoria da relatividade.

As teses neopositivistas que Rui Luís Gomes abordará são essencialmente aquelas que derivam das situações já levantadas pela própria análise relativista. A primeira, uma proposição só tem sentido na medida em que pode ser verificada, ou seja, é da sua verificação que nasce o seu carácter científico; a segunda, só existe conhecimento empírico e este depende do que é dado directamente. O espaço e o tempo são entidades empíricas, são medidas, e é como resultado destas medidas que se pode estabelecer um critério de verificação que confere um significado preciso ao que, fisicamente, pode entender-se por simultaneidade. Seguidamente aborda o processo de construção de uma teoria física: mostra como o processo de irredutibilidade entre a Electrodinâmica e a Mecânica Clássica permitiu o nascimento de uma nova teoria, a Relatividade Restrita, evidenciando como este processo está de acordo com as teses neopositivistas atrás enunciadas. Uma teoria física, perante o facto de uma proposição não ser verdadeira de acordo com uma dada definição, tem a possibilidade, mediante uma nova definição convenientemente escolhida (neste caso o postulado da invariância da velocidade da luz), de alcançar a concordância entre a proposição e a sua verificação (o que de início não acontecia), mantendo-se a «continuidade sempre imprescindível do processo intelectual simultâneo do processo de redução ao dado imediato» (1). E o autor conclui: o génio de Einstein residiu em «descobrir o arbitrário onde tantos outros, por hábito ou erro de raciocínio, viram tão simplesmente um dado imediato», ou seja, a introdução da velocidade limite das ondas electromagnéticas no vazio como limite inultrapassável.

O Prof. Rui Luís Gomes é o exemplo do cientista, matemático trabalhando em Física Teórica, que pelo seu trabalho científico se aproxima das ideias da Escola de Viena, sendo um dos seus paladinos. O trabalho referido mostra, por um lado, a influência do pensamento desta escola filosófica na literatura científica de autores portugueses e, por outro, como utilizaram o seu trabalho de pesquisa para difundir as novas ideias científico-filosóficas.

(1) Rui Luís Gomes, *op. cit.*, p. 17.

É importante saber que a obra anteriormente referida, *Teoria da Relatividade Restrita*, constitui uma das três publicações feitas pelo Núcleo de Física, Matemática e Química, entidade criada, em 1936, pelos antigos bolseiros em Paris da Junta de Educação Nacional. O opúsculo assinado pelo professor do Porto corresponde à matéria desenvolvida em cinco seminários dados no próprio núcleo. A existência deste núcleo, com uma vida efémera e que sofreu uma forte oposição dos académicos instalados ([1]), foi uma grande pedrada no charco no meio científico português. A sua actividade evidencia bem como, para a penetração das ideias do Círculo de Viena, um dos canais privilegiados eram os bolseiros então acabados de regressar, portadores de novas ideias filosóficas, de novos projectos científicos e que, em alguns casos, eram marginalizados pela própria universidade ([2]).

Perdendo um pouco o fio cronológico, mas procurando seguir o fio condutor da marca da filosofia neopositivista na literatura científica da época, embora não seja fácil definir a peugada, é possível detectar algumas singularidades em que ela se manifesta como uma das matérias constituintes das traves mestras do pensamento de alguns cientistas.

Mário Augusto da Silva (1901-1977), quatro anos mais velho que Rui Luís Gomes, foi um dos primeiros jovens investigadores portugueses a fazer investigação em radioactividade no Instituto do Rádio em Paris, onde, ao fim de quatro anos, em 1928, apresentou a sua tese na Sorbonne. Em 1929, apesar da vontade manifesta em continuar a sua investigação no Laboratório de Mme Curie, tem que voltar a Portugal para tomar posse do lugar de professor extraordinário, sendo, em 1932, catedrático da Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra.

Este professor, também afastado da cátedra em 1947 ([3]), é um dos cientistas portugueses que no seu magistério universitário foi influenciado pelo substracto filosófico da corrente neopositivista. Julgamos não ter tido qualquer papel activo na divulgação desta corrente de pensamento entre nós, embora seja manifesta a sua influência em alguns dos seus escritos. Ela aparece explícita em duas obras: a pri-

([1]) António da Silveira, «Recordando António Sérgio», in *Homenagem a António Sérgio*, Academia das Ciências de Lisboa-Instituto de Altos Estudos, Lisboa, 1976, p. 24.

([2]) Cite-se, a título de exemplo, o caso de António Aniceto Monteiro: entre 1938 e 1943 «vive de lições particulares, de um trabalho remunerado no Serviço de Inventariação da Bibliografia Científica, criado pelo Instituto de Alta Cultura», in J. J. Dionísio e A. J. Franco de Oliveira, «Matemáticos Portugueses», in Dirk J. Struik, *História Concisa das Matemáticas* (trad. J. C. Santos Guerreiro), Gradiva, Lisboa, 1997, p. 385.

([3]) Afastado do ensino e reintegrado após o 25 de Abril de 1974; em 1971 houve uma tentativa para o nomear Director do Museu Nacional da Ciência e da Técnica.

meira é as *Lições de Física* (1), um manual universitário bastante cuidado e publicado, pela primeira vez, em 1932; a segunda é o *Elogio da Ciência* (2), reflexão científico--filosófica escrita em 1942.

As *Lições de Física* são um texto que, como se escreve na página de rosto, serve para «apontamentos para uso dos alunos de Física da Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra». Utilizamos uma citação que corresponde aos dois primeiros parágrafos desta obra: «A Física newtoniana é dominada por dois conceitos metafísicos — o espaço absoluto e o tempo absoluto — que nada têm de comum com as noções de espaço e de tempo admitidas pela Física relativista [...]. O espaço e o tempo dos físicos modernos são, com efeito, duas realidades experimentais cujas propriedades geométricas e físicas ou simplesmente físicas, eles sabem determinar e medir com o auxílio das suas réguas ou dos seus relógios [...]. São pois objectos de experiência [...].» (3) Não é necessário prolongar a transcrição, pois está claro, quanto à sua natureza filosófica, os pressupostos que sustentam a nova concepção de espaço e tempo. Não deveria ser habitual, para o Portugal do início dos anos 30, a abertura de um curso universitário de Física Geral (primeiros anos de licenciaturas em ciências e em engenharia) com duas frases tão lapidares sobre as bases filosóficas de conceitos físicos fundamentais. O primeiro capítulo deste manual intitula-se «Da forma e movimento dos corpos», o que corresponde à geometria e cinemática: as primeiras dezasseis páginas são reservadas à apresentação e explanação dos conceitos fundamentais da cinemática newtoniana, para em seguida se atacar, após se concluir que o espaço e tempo absolutos não têm uma base física sustentável, a cinemática relativista. Estamos perante um manual de física para os primeiros anos da universidade onde não se evitam nem os considerandos filosóficos necessários à explanação científica, rigorosa, das matérias, nem o prazer de estimular o estudante para zonas mais actuais e problemáticas do conhecimento. Um pormenor: ao demonstrar as expressões do Grupo de Lorentz para a transformação de coordenadas na cinemática relativista, o autor apresenta três demonstrações possíveis (4), um

(1) Mário Silva, *Lições de Física*, Coimbra, Livraria Académica, s/d O autor publicou ainda os manuais universitários seguintes: *Lições de Física (apontamentos para uso dos alunos de Física da Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra)*. I livro — Macro-Física ou física fenomenológica, II livro — Micro-Física ou Física Quântica, Coimbra, Livraria Académica, 1940; *Algumas considerações sôbre: a forma complexa das leis de Kirchoff aplicável aos circuitos em corrente alternada*, Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1942.

(2) Mário Silva, *Elogio da Ciência*, Coimbra, 1971.

(3) Mário Silva, *Lições de Física*, Coimbra, Livraria Académica, s/d, p. 5.

(4) Numa destas demonstrações pode ler-se: «Quando, em 1929, Langevin, o conhecido professor do Colégio de França, nos visitou para fazer uma conferência sobre a teoria da relatividade, no nosso anfiteatro de Física, quis ter a amabilidade de nos apresentar uma demonstração simples das fórmulas do grupo de Lorentz que, segundo disse, expressamente tinha preparado para a sua viagem a Portugal.» (*Ibidem*, p. 49.)

modo de mostrar aos estudantes o primado da riqueza não dogmática do raciocínio científico sobre a mera técnica da dedução matemática das fórmulas. Um manual bastante revelador das preocupações científicas e filosóficas do autor. Preocupações que levarão Mário Silva, enquanto director do Laboratório de Física da Universidade de Coimbra, a organizar, no princípio dos anos 40, seminários sobre os fundamentos filosóficos da Mecânica Quântica, integrando físicos, filósofos e matemáticos nesta iniciativa.

O *Elogio da Ciência* é o título da oração inaugural — *Oratio de Sapientia* — proferida na Sala Grande dos Actos da Universidade de Coimbra, na sessão solene de abertura do ano lectivo de 1942-43, no dia 18 de Outubro de 1942. O título desta lição, feita com toda a pompa e circunstância que o acto e o local exigiam, é bastante elucidativo do propósito do autor. A sua primeira preocupação foi definir o âmbito de ciência, afirmando que optara pela sua designação singular, evitando falar em ciências, pois a sua formulação está ligada ao conceito de ciência unitária que, segundo as suas próprias palavras, «corresponde, na verdade, a um estado de facto há muito atingido, incontroversamente, pelo menos, no domínio da sua estrutura lógica, e portanto no domínio da linguagem universal que utiliza» (1). Foi com este conceito de ciência unitária que o Círculo de Viena abriu o capítulo correspondente à Concepção Científica do Mundo, defendendo que o conhecimento provém da experiência e o objectivo da «ciência unitária» alcança-se pela aplicação da análise lógico-matemática aos dados empíricos (2). Não se sabe se Mário Silva leu o manifesto do Círculo de Viena, mas as ideias defendidas são as mesmas. Prosseguindo na sua *Oratio de Sapientia*, ele vai pormenorizar o seu entendimento de ciência unitária trazendo ao discurso as seguintes teses: a desagregação do *a priori* kantiano; a negação da matemática como ciência formal e a sua assunção como instrumento lógico na «estruturação das construções teóricas da ciência» (3); a ilegitimidade filosófica dos problemas metafísicos, a ausência de sentido, coloca-os fora do domínio científico. Eis três teses muito caras aos neopositivistas e o professor de Coimbra invoca como autores que o ajudam à sua fundamentação Reichenbach e Carnap. Por último mostra como os conceitos fundamentais, Espaço, Tempo, Substância e Causalidade, alicerces da descrição do universo físico, foram concebidos pela ciência «de mãos dadas com a filosofia tradicional, e portanto com a metafísica da época» (4) e, hoje, a ciência actual os depurou dessa influência.

(1) *Ibidem*, p. 14.

(2) *In* Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et d'autres écrits*, Paris, PUF, 1985, p. 118.

(3) Mário Silva, *Elogio da Ciência*, Coimbra 1971, p. 16.

(4) *Ibidem*, p. 19.

Se até aqui nos debruçámos fundamentalmente sobre dois vectores de influência do neopositismo em Portugal, a sua divulgação cultural (Abel Salazar) e a forma como os investigadores portugueses (Rui Luís Gomes e Mário Silva), ligados à física e à matemática, se sentiram atraídos pelo seu corpo de ideias, procuraremos agora passar a uma nova direcção: as manifestações destas ideias na produção universitária portuguesa no domínio filosófico.

3.3. A literatura filosófica portuguesa e o pensamento da Escola de Viena: Delfim Santos; Vitorino de Magalhães Godinho

Não se pretende analisar a relação entre o pensar filosófico produzido em Portugal neste período e as propostas avançadas pelo Círculo de Viena; contudo pode afirmar-se, em jeito de simples conjectura, que essa relação era naturalmente muito fraca ou, de tão ténue que era, praticamente não existia. O tradicional afastamento, existente no nosso país, entre a cultura dita humanista, de matriz artístico-literária ou histórico-filosófica, e a cultura científico-técnica, a par da inexistente reflexão científico-filosófica, justificam a debilidade de tal relação.

Mas nem tudo são desencontros e cabe aqui referir alguns pontos de contacto entre estas duas comunidades. O primeiro está relacionado com o interesse da filosofia, de alguns filósofos, pela história da cultura e, em particular, pela cultura científica como elemento importante da cultura filosófica. Foi assim que surgiram diferentes estudos no domínio da história da ciência em Portugal a que oportunamente se fará referência no último capítulo deste trabalho (1). Há que sublinhar, a título de exemplo, os contributos para a história da cultura científica em Portugal do catedrático de filosofia da Universidade de Coimbra, Joaquim de Carvalho. Esta região de estudo é uma espécie de ponto triplo, onde confluem ciência, história e filosofia, e que assume algum relevo na nossa comunidade universitária. Um outro exemplo, o trabalho de Mário Silva, catedrático de Física na Universidade de Coimbra, intitulado «A actividade científica dos primeiros directores do gabinete de Física que a reforma pombalina criou em 1722» (2).

O segundo ponto de contacto reside no facto de as Faculdades de Letras, assento dos filósofos universitários, receberem revistas internacionais que dão a

(1) *Vide* o ponto 7 deste capítulo.

(2) Este trabalho constitui, como se pode ler em epígrafe, «Uma comunicação apresentada ao Congresso da História da Actividade Científica Portuguesa, realizado em Coimbra, em Novembro de 1940», in Mário Silva, *Elogio da Ciência*, Coimbra, 1971. Sobre a actividade de Historiador da Ciência do Prof. Mário Silva, *vide* ponto 7 deste capítulo.

conhecer os temas mais actuais da filosofia, nas quais aparecem artigos que se referem ao neopositivismo. Ou seja, a comunidade universitária portuguesa, não vivendo isolada, dificilmente poderia ficar imune ao debate filosófico que agitava a Europa e a América.

Delfim Santos (1907-1966), licenciado no ano de 1931, aos 24 anos, em Histórico-Filosóficas pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, é um caso ímpar do interesse que as teses do Círculo suscitavam em alguns universitários de formação filosófica mais acentuada. Bolseiro da Junta de Educação Nacional estudou, durante três anos, em Viena, Berlim e Cambridge, respectivamente com os professores Schlick, Hartmann e Broad ([1]). É um dos casos raros de estudioso português de filosofia das ciências que, na pátria do Círculo, contactou de perto com o seu «chefe de fila» ([2]). Enquanto estudante, na Universidade do Porto, frequentou também algumas cadeiras da Secção de Ciências Matemáticas, manifestando plena consciência de que nos estudos filosóficos é indispensável o conhecimento das ciências físico-matemáticas. Pensamos que alguma influência, nesta sua aprendizagem de largo espectro, poderá ter tido um dos seus mestres, Leonardo Coimbra, que possuía uma importante cultura físico-matemática. De qualquer modo este seu interesse pela matemática é premonitório da bolsa que virá a conseguir para se dedicar ao estudo da epistemologia contemporânea.

Como resultado da sua estada no estrangeiro, estudando filosofia da ciência, produz um relatório da sua actividade, intitulado *Situação Valorativa do Positivismo*. Este trabalho, editado em 1938 ([3]) e originalmente concebido para tese de doutoramento ([4]), constitui uma peça fundamental da produção filosófica portuguesa sobre as teses do positivismo lógico. Não se sabe bem qual o motivo que terá impedido a apresentação, a provas de doutoramento, de Delfim Santos com o seu estudo

([1]) Delfim Santos, «Sobre o desenvolvimento da Investigação Científica», *in* Delfim Santos, *Obras Completas-I*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1972.

([2]) Sobre a sua estadia em Viena ler, por exemplo, a carta n.º 46 dirigida a José Marinho, *in* Delfim Santos, *Obras Completas-IV* (Correspondência), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998 («[...] no seminário de filosofia dirigido por Schlick estuda-se neste momento os fundamentos de logística. Um dos alunos lê uma parte do livro de Frege sobre a Aritmética e os outros ou o Mestre objectam, discutem, aclaram, precisam o sentido do que foi lido. Eu penso às vezes durante os trabalhos quanto isto entre nós seria útil [...]»).

([3]) Delfim Santos, «Situação Valorativa do Positivismo», *in* Delfim Santos, *Obras Completas-I*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1972. Esta obra passar-se-á a designar pela sigla (OC).

([4]) «[...] apresento o livro: Situação Valorativa do Positivismo como tese de doutoramento. É também um problema actual e embora a princípio o livro não tivesse a disposição para tese é contudo possível dar-lha [...]» carta n.º 71 (19 de Novembro de 1937) dirigida a Santana Dionísio, *in* Delfim Santos, *op. cit.*; *vide* carta n.º 100 (21 de Maio de 1938) dirigida a Joaquim de Carvalho, *in* Delfim Santos, *op. cit.*

sobre o neopositivismo; o que se sabe é que, já em finais de 1938, dava notícia de se lançar a um novo trabalho com vista à obtenção do grau de doutor ([1]). Doutorado no ano de 1940 na Universidade de Coimbra com uma dissertação intitulada *Conhecimento e Realidade*, Delfim Santos, apesar do seu interesse manifesto pela filosofia da ciência, será compelido pelo sistema universitário português a fazer carreira universitária na área das Ciências Pedagógicas.

Delfim Santos é o único autor português a debruçar-se sobre a filosofia produzida por autores do Círculo, lendo na língua original e não fugindo a reconhecer a diferença entre esta atitude e a leitura por traduções ([2]).

A *Situação Valorativa do Positivismo*, como o próprio autor escreve na sua introdução, foi produzida, na sua maior parte, após a sua estada em Viena, embora tenha sido completada quando da sua presença em Cambridge. É uma obra cuja finalidade corresponde à análise do «valor» do positivismo na sua circunstância, isto é, «no seu próprio *lugar*» no que se refere «à esfera de realidade a que diz respeito como teoria». Pretende-se, não uma refutação ou aceitação das suas propostas teóricas, mas uma discussão de toda a sua problemática à luz «dos utensílios que o positivismo considera como válidos». Consegue uma exposição viva, permeável à discussão, onde se confrontam as diferentes opiniões, em diversos temas filosóficos, dos vários membros quer da Escola de Viena quer do Grupo de Cambridge. O autor não toma partido, ele próprio afirma que a sua intenção «não foi "defender atacando" ou "atacar defendendo" qualquer outra possível atitude filosófica», assumindo preferencialmente o tom propedêutico na explanação de uma filosofia de base científica onde é necessário clarificar os conceitos e enunciados científicos, evitando, ao mesmo tempo, o recurso a detalhes demasiado técnicos das matérias em causa.

Delfim Santos divide a sua obra em nove capítulos: I — Expressão e Verdade, II — Forma e Relação, III — Sentido e Verificação, IV — Lógica e Experiência, V — Indução e Probabilidade, VI — Causalidade e Realidade, VII — Leis e Pincípios, VIII — Racionalidade e Explicabilidade, IX — Conclusão. Se os quatro primeiros capítulos correspondem à apresentação de algumas das teses, ou princípios fundamentais, do neopositivismo, os outros capítulos procuram escalpelizar alguns dos problemas científicos mais caros a esta teoria. Fugindo à atitude mais simples de «aceitar ou refutar» as teses filosóficas mais proeminentes desta escola,

([1]) «[...] preparo um outro trabalho para doutoramento sobre *Teoria das Categorias do Conhecimento* [...]», carta n.º 125 (19 de Dezembro de 1938) dirigida a Luís Cardim, *in* Delfim Santos, *op. cit.*

([2]) «Entrar no mundo germânico para estudar a filosofia alemã pode ser muito justamente a aspiração de *completar* certas ideias que vivem em nós e a que falta *qualquer coisa* para se exprimirem como seria necessário [...] Nos primeiros três meses resisti. Continuei a ler francês. Escrevi. Mas depois tudo se modificou.» (Delfim Santos, carta n.º 50, *in* Delfim Santos, *op. cit.*)

na *Situação Valorativa do Positivismo* apresenta-se, recorrendo a uma criteriosa informação, a construção dos pilares filosóficos do neopositivismo. Por exemplo, no Capítulo II (Forma e Relação), analisa-se a forma lógica como se constroem os enunciados científicos, como se estabelecem as relações entre diferentes entidades que fazem parte de um enunciado; o autor expõe no essencial, não se furtando às críticas mais pertinentes, a logística de Russell. É no Capítulo III (Sentido e Verificação), na sua parte final, que o autor apresenta Wittgenstein, escrevendo, a propósito do seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, «poucas vezes uma influência tão extensa e tão profunda se terá conseguido com tão poucas páginas impressas» (*OC*, p. 98). Pertence ao filósofo austríaco, discípulo de Russell em Cambridge, e tomado como o «fundador do neopositivismo», a tese: «o fim da filosofia não é formular proposições filosóficas, mas tornar claras as proposições». Este esvaziamento de conteúdo da filosofia e a redução desta ao objectivo único de clarificar a lógica do pensamento são analisados por Delfim Santos, que recusa tal asserção e defende o seu carácter contraditório, pois afirmar «que a filosofia não é uma doutrina é já uma doutrina» (*OC*, p. 98). É neste contexto que Delfim Santos se socorre da posição de um autor americano, William Werkmeister, enquanto seu correligionário na oposição a esta tese dos neopositivistas. O trabalho de Werkmeister será traduzido e publicado em Portugal [1] um ano após o aparecimento da *Situação Valorativa do Positivismo*.

Uma das características essenciais deste relatório de Delfim Santos, que preferimos apelidar de tese de doutoramento adiada, reside na apresentação das diferentes sensibilidades dentro da Escola de Viena e do Grupo de Cambridge. Sabemos que as noções basilares de verdade, de sentido e de verificação não colheram unanimidade e foram amplamente discutidas pelos membros da Escola nas páginas da sua revista *Erkenntnis*. É uma preocupação do autor da *Situação Valorativa do Positivismo* dar a conhecer, nos seus traços essenciais, todas estas polémicas.

Delfim Santos revela neste seu ensaio uma notável cultura científico-filosófica, muito provavelmente adquirida quando da sua estadia em Viena e Cambridge, que não era muito comum aos universitários portugueses quer da classe de ciências quer da classe de filosofia. Logo nas primeiras páginas, ao discutir o mundo real e o mundo dos fenómenos, é referenciada uma polémica célebre, ocorrida em 1910, entre dois importantes vultos da Física e da Filosofia, Planck e Mach; Delfim Santos inclui na Bibliografia as principais peças do debate. Também o capítulo intitulado «Causalidade e Realidade» é revelador das fontes, referentes a autores científicos, tratadas por Delfim Santos, por forma a discutir o determinismo e o princípio da causalidade; são expandidas as posições de Bohr, Broglie, Einstein,

[1] *Vide* nota 3, p. 467

Heisenberg, Planck e outros, a par com os principais representantes da Escola de Viena. Perante os problemas levantados pela Mecânica Quântica, Delfim Santos conclui este seu capítulo com uma constatação: «que o conceito tradicional de realidade está em transformação é facto visível na ciência e filosofia contemporâneas» (*OC*, p. 143).

No panorama nacional, a *Situação Valorativa do Positivismo* foi uma obra única e singular sobre o neopositivismo. O seu carácter analítico e didáctico, evidente ao longo de toda a exposição, bem como a exaustiva bibliografia apresentada dos autores fundamentais (no idioma original), recomendavam-na vivamente a quem quer que pretendesse iniciar-se nos meandros filosóficos desta corrente de pensamento. Esta obra não foi ignorada, pois é citada por todos aqueles que dedicaram alguns textos ao estudo desta moderna corrente de pensamento. Todavia não marcou o meio filosófico português da forma mais desejável e a prova está em que o seu autor, como já se mencionou, não prosseguiu os seus trabalhos neste domínio, embora a sua tese de doutoramento se relacione fortemente com este tema.

Um acontecimento não muito comum, relacionado com a sua publicação, pode dar uma ideia do seu impacte no meio intelectual português. A 9 de Julho de 1938, a revista *Seara Nova* publicava, na sua secção Livros e Periódicos, uma recensão do livro de Delfim Santos; uma recensão que no essencial foi feita à custa de longos extractos, seis páginas, acompanhadas de oito notas da redacção (com três linhas, em média, cada uma) onde se tecem algumas críticas à teoria exposta. Esta recensão não está assinada, fundamentalmente porque tece poucos comentários, embora nas poucas linhas exteriores aos extractos não seja difícil adivinhar, pelo recado implícito em «o livro de Delfim Santos mostra aos jovens estudiosos portugueses como deve ser a exposição de uma doutrina» ([1]), que o seu autor poderia ter sido António Sérgio. Este facto é digno de registo porque se esperava que o autor dos *Ensaios* tivesse, nesta recensão, encontrado o pretexto para filosoficamente argumentar contra o positivismo lógico. Era a grande oportunidade de mostrar claramente os pontos em que divergia da doutrina da Escola de Viena ([2]).

Dois anos após a publicação da *Situação Valorativa do Positivismo* vem a público, embora com características diferentes e como resultado final de quatro anos de licenciatura, o trabalho de um estudante que assume um ponto de vista crítico em relação a algumas teses da Escola de Viena.

([1]) *Seara Nova*, 569, p. 105, 1938; relembramos a polémica com Abel Salazar sobre a vulgarização científica que ocorreu em 1937.

([2]) *Vide* nota 3, p. 451.

Vitorino de Magalhães Godinho (n. 1918) (¹), no ano lectivo de 1939-1940, apresenta a sua tese de Licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, intitulada *Razão e História (Introdução a um Problema)*, cujo objectivo é traçado em linhas gerais pelo seu autor como resposta às seguintes interrogações: «existirá uma estrutura *a priori* da razão, sempre a mesma através de todas as experiências, de todos os indivíduos, de todas as civilizações? Poderemos compreender o devir? Por outras palavras: a razão terá uma história? E compreenderá a história? Sabemos desde já que a identidade racional nunca amoldará as transformações, e que só pela história da razão existirá uma explicação do devir [...]. Mas teremos de renunciar à unidade humana ou à eficácia do pensamento?» (²).

Este trabalho académico é constituído por três capítulos (I — O Mito dos Dois Mundos, II — A Ciência e a Lógica Formal, III — O Esquema de Identificação e a História da Razão), precedendo-os uma breve apresentação ou, segundo o próprio autor, «Breve Posição do Problema », e sucedendo-lhes um, também breve, epílogo que dá pelo nome de «Conclusão-Perspectivas». Em todo o estudo, o autor não vai defender as teses do positivismo lógico da Escola de Viena, mas pela importância que têm a «história da razão» e, em particular, o desenvolvimento dos estudos da lógica na condução do pensamento científico, são insistentemente chamados à colação os autores daquela corrente que mais se dedicaram ao pensamento lógico-matemático, como é o caso de Hahn e Carnap. As suas teses são postas em questão, pensamos mesmo que há uma demarcação grande num problema essencial — a historicidade dos conceitos científicos. A presença dos autores referidos revela a influência do empirismo lógico nas universidades portuguesas, onde a discussão de temas filosóficos relacionados com o que de mais importante se fazia nas ciências experimentais chegou mesmo a saltar, como neste caso, para a ribalta dos actos académicos. O contacto que Magalhães Godinho já tivera com a Escola de Viena era conhecido. Fora responsável pela tradução para a *Seara Nova* do artigo de W. Werkmeister, «Sete teses do positivismo lógico examinadas criticamente», publicado na revista *The Philosophical Review* em Maio de 1937 (³).

As preocupações que estimularam o autor são claramente expostas: «o entusiasmo pelas conquistas da ciência, a confiança na razão e o equilíbrio do sentimen-

(¹) De 1942 a 1944 ensina na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Abandona o país em 1947 e fixa-se em França onde se doutora na Sorbonne em 1959 com uma tese sobre a economia no período dos descobrimentos.

(²) Vitorino Magalhães Godinho, *Razão e História (Introdução a um Problema)*, Lisboa, 1940, p. 8. Esta obra passará a designar-se pela sigla *RH*.

(³) William H. Werkmeister, «Sete teses do positivismo lógico examinadas criticamente», *Seara Nova*, n.ºˢ 602, 603, 607, 609, 610, 611, 1939; posteriormente a mesma revista publicá-lo-á em volume.

to de humanidade profundíssimo foram apedrejados em nome do contacto mais íntimo com a realidade, de uma consciência nova do irracional» ou «algumas incertezas da ciência contemporânea e o aparecimento de teorias físicas revolucionárias forneceram pretexto cómodo e aparente justificação ao ressurgimento de correntes metafísicas arcaicas» (*RH*, p. 6). Vai dar-se combate às duas tendências expostas, mostrando-se que a razão tem uma história e que a própria história tem um propósito ou uma razão, logo não há lugar para a inspiração irracionalista de um mundo que não pode viver sem a razão.

É no segundo capítulo da dissertação, sobre o tema «A Ciência e a Lógica Formal», que Vitorino de Magalhães Godinho vai pôr em causa algumas teses muito caras aos neopositivistas. A contraposição é feita em relação às seguintes ideias-chave: «as proposições lógicas são tautologias» e «as matemáticas puras reduzem-se à lógica». Para os empiristas lógicos a matemática não deriva da experiência, os enunciados formais e o raciocínio são independentes dos dados empíricos: todas as proposições da lógica são tautológicas e vazias, elas não dizem nada sobre os comportamentos reais, o seu carácter tautológico deriva da sua não sujeição à verificação experimental. É caso para perguntar como faz o autor: «Se o raciocínio não alarga o nosso conhecimento, que utensílio é esse, então?» (*RH*, p. 90.) Daí que não aceite o carácter tautológico da matemática e faça incidir a sua crítica na «raiz do equívoco formalista» que reside na «insuficiente elucidação do que sejam as relações e operações» (*RH*, p. 91). Tal ideia pode traduzir-se, muito simplesmente, da seguinte forma: as proposições lógicas do raciocínio não são tautológicas na medida em que traduzem relações não conhecidas das suas premissas e, como tal, traduzem um grau de conhecimento diferente; logo, o significado da conclusão é manifestamente diverso do contido nas premissas. Por outro lado, a nova lógica progrediu sobre um alargamento da velha lógica, constituiu-se na resolução de problemas (as antinomias) aos quais esta não dava solução. Há uma *experiência* que determinou uma progressão do conhecimento, o que corresponde exactamente à capacidade de encontrar uma solução para um problema até aí não resolvido. Conclusão: a razão tem uma história e da compreensão desta mais se entenderá sobre a primeira.

O segundo capítulo, «O Esquema de Identificação e a História da Razão», prende-se com uma das interrogações que é feita no prólogo: «Existirá uma estrutura *a priori* da razão, sempre a mesma através de todas as experiências, de todos os indivíduos, de todas as civilizações?» A problematização em torno desta interrogação é feita com base numa crítica à tese do filósofo francês E. Meyerson, onde se afirma que existe «a inalterabilidade da estrutura do pensamento humano em todos os povos» (*RH*, p. 105). Pegando em alguns conceitos base que atravessam a construção do pensamento científico (contínuo-discreto, identidade-continuidade),

Vitorino de Magalhães Godinho mostra que eles não são imutáveis. A história da matemática e da física são um exemplo da situação contrária, os conceitos, as suas relações, definem-se de uma forma gradual em «interacção com a experiência e o desenvolvimento científico anterior» (*RH*, p. 140).

Como conclusão da sua dissertação o autor defende que o pensamento, a razão, não é qualquer coisa que se assemelhe a uma «entidade transcendente ou uma ficção lógica», mas sim a um percurso racional que tem a ver com a evolução da experiência concreta da sociedade humana.

Não sabemos quais foram as repercussões desta tese de licenciatura nos meios académicos, mas os ecos da sua discussão fizeram-se sentir fora da universidade. Na revista *Síntese* foi-lhe dedicada uma recensão crítica ([1]), assinada por Joffre Amaral Nogueira, que, no essencial, correspondeu a uma saudação dos pontos de vista do autor.

Em Portugal, o trabalho de Vitorino de Magalhães Godinho marca, de certo modo, o início nos meios filosófico-científicos do debate crítico em relação às teses defendidas pela Escola de Viena. O tom crítico acentuar-se-á com o tempo e vai colocar frente a frente duas opiniões: a defensora duma filosofia da ciência a que só interessa o estudo das regras da lógica da elaboração do conhecimento científico; uma outra, partidária da filosofia da ciência, que estuda a ciência recorrendo também à história da elaboração das suas teorias. *Razão e História (Introdução a um Problema)* é uma obra importante neste debate.

À sua tese de licenciatura segue-se a publicação em 1943 de um opúsculo versando a Lógica ([2]) a que não são alheios os novos problemas da construção científica levantados pelo Círculo de Viena e de que o autor no prefácio dá uma ideia lapidar: «a Lógica actualmente é indispensável como instrumento de investigação matemática, está na base da Análise Geral — o alicerce da Matemática nos nossos dias». Entre estas duas obras Vitorino Magalhães Godinho colabora, prefaciando e traduzindo, na publicação de um texto de Frederigo Enriques ([3]) que versa sobre a importância da história do pensamento científico. No prefácio a intenção de publicação é claramente explicitada pelo tradutor ao escrever: «É útil, afigura-se-me, iluminar a mútua conexão da ciência, da filosofia e da história da ciência: duma filosofia que não seja escolástica, estéril ou retórica desordenada, duma história da ciência que veja as ideias e não as datas, duma ciência viva e profundamente humana.» Não se esquecendo de nos parágrafos anteriores sublinhar o facto de nos

([1]) *Síntese*, 11/12, 11-13, 1940.

([2]) Vitorino de Magalhães Godinho, *Esboços sobre Alguns Problemas da Lógica*, Coimbra Editora, Coimbra, 1943.

([3]) Frederigo Enriques, *O Significado da História do Pensamento Científico*, prefácio e tradução de Vitorino de Magalhães Godinho, Editorial Inquérito, Lisboa, 1940.

cursos de ciências não existir nenhuma cadeira sobre a sua história, ignorando-se que a prática científica suscita muitos problemas filosóficos e que o curso de filosofia está completamente à margem do que se passa com os métodos e questões da ciência. Perplexidades que já foram ditas por alguns e que virão a ser repetidas por outros.

3.4. A imprensa cultural portuguesa e o debate em torno do pensamento da Escola de Viena: *Sol Nascente*; *O Diabo*; *Seara Nova*

Como já se acentuou, o grande esforço de divulgação do ideário filosófico do neopositivismo ficou a dever-se sobretudo à pena de Abel Salazar. O professor portuense, figura cimeira do panorama intelectual português do período entre guerras, lançou mão de todas as tribunas escritas ao seu alcance para dar a conhecer a nova filosofia da ciência. A sua actividade de polígrafo filósofo fez-se notar na imprensa regional, mas onde ela mais se evidenciou foi em algumas revistas culturais de maior projecção pública como *O Diabo*, a *Seara Nova* e o *Sol Nascente*.

A multiplicação frenética de Abel Salazar em dezenas de textos, uma acção militante pela causa da filosofia da ciência, constituiu, em nossa opinião, um forte estímulo para que em alguns destes jornais começasse a aparecer uma colaboração orientada para temas científicos e científico-filosóficos. É, de facto, através das colunas destas revistas, e de outras de menor projecção ou de vida mais efémera, que se pode efectuar uma medida do impacto público que, sobre a intelectualidade portuguesa, teve a Escola de Viena ou, em geral, os problemas da filosofia da ciência. Foi nas suas colunas que se estabeleceram algumas polémicas, de importância diversa, mas suficientemente importantes para que os seus contendores sintam a necessidade de vir a público defender acerrimamente os seus pontos de vista.

Das revistas nomeadas, a primeira em que surgem textos de divulgação da Escola de Viena é o *Sol Nascente* (1), um artigo de Marcell Boll (2) onde se pode ler, logo no seu primeiro parágrafo: «se nos propuséssemos classificar os homens do nosso tempo que se preocupam com as coisas do espírito, podê-los-íamos subdividir em dois grupos: os cientistas e os retóricos» (3). É esclarecedor. Publicar-se-ão ainda textos, ao longo dos três anos de vida deste jornal, do mesmo autor, de Hans Reichenbach e de outros cientistas tais como Louis de Broglie, James Jeans e J. D. Bernal.

(1) Revista com periodicidade quinzenal e publicada entre 1937 e 1940.
(2) É apresentado aos leitores como «homem de ciência de renome nos meios franceses, tradutor e prefaciador dos trabalhos da Escola de Viena», in *Sol Nascente*, 3, p. 4, 1937.
(3) *Sol Nascente*, 3, p. 4, 1937.

O facto da revista estar sedeada no Porto, bem como a presença, logo no segundo número, de uma secção designada por «Revista de Ideias» com a assinatura de Abel Salazar, mostra como ele estava comprometido com este projecto editorial. É aqui que aparece, também subscrita pelo mesmo autor, o que julgamos ser caso único em Portugal, em revistas de larga abertura cultural, uma secção sobre «O movimento científico português» ([1]). Dão-se a conhecer os trabalhos de, entre outros, Celestino da Costa, Rui Luís Gomes e Aniceto Monteiro; este último é apelidado de matemático e filósofo. O *Sol Nascente* parecia empenhado em dar a palavra a autores que trouxessem para as suas páginas o conhecimento científico-filosófico e também a actividade científica desenvolvida em Portugal. Este era o modo de apresentar a ciência e a investigação científica como temas importantes a serem integrados na nossa cultura. Dar a conhecer a cultura científica era contribuir de um modo decisivo para um novo entendimento da filosofia, era preparar o caminho para afirmar uma concepção científica do mundo. O último artigo sobre a Escola de Viena que foi publicado neste jornal foi a «Introdução à Teoria da Relatividade Restrita» da autoria de Rui Luís Gomes ([2]).

A partir de meados do seu tempo de vida, surgem no *Sol Nascente* artigos com o propósito de expor, sob o ponto de vista filosófico, as ideias do materialismo dialéctico ([3]). Um autor, Alves Moura, escreveu um conjunto de três artigos ([4]) que pela sua temática abordavam os problemas científicos numa perspectiva histórico-social. Este nome não voltará a ser lido nos escaparates futuros do articulismo filosófico, mas o seu autor dará à estampa, em meados da década de 40, um importante estudo sobre a Escola de Viena ([5]). Alves Moura é o pseudónimo de, na época, um iniciado na reflexão filosófica, Egídio Namorado.

O *Sol Nascente* é também o palco onde são postas em cena algumas peças importantes das polémicas travadas directa ou indirectamente em torno da problemática filosófica do neopositivismo, em que a personagem principal foi o Prof. Abel Salazar.

A primeira polémica surgiu na sequência do primeiro artigo que este professor publicou na revista e cujo tema é a psico-somática e a sua aceitação no meio cultural nacional ([6]). Logo no número seguinte sai à liça Adolfo Casais

([1]) *Sol Nascente*, n.os 14, 15 e 27.

([2]) *Vide* nota 2, p. 457.

([3]) Henri Lefebvre, «Que é a Dialéctica», *Sol Nascente*, 29, 1938.

([4]) Alves Moura, «A técnica meio de libertação do homem», *Sol Nascente*, 34, 1939; Alves Moura, «É a natureza dialéctica?», *Sol Nascente*, 41, 1939; Alves Moura, «abc-acerca do idealismo», *Sol Nascente*, 45, 1940.

([5]) Egídio Namorado, *A Escola de Viena e alguns problemas de conhecimento*, Atlântida, Coimbra, 1945.

([6]) Abel Salazar, «Kretschner e os Plotinozinhos», *Sol Nascente*, 3, pp. 7 e 12, 1937.

Monteiro ([1]) indagando: «No n.º 3 do *Sol Nascente* publicou o sr. Dr. Abel Salazar um artigo em que ataca certos inimigos da Ciência e principalmente da Caractereologia e da Psico-Somática [...] confesso que a leitura do referido artigo provocou em mim esta pergunta: Mas quem são afinal, esses inimigos?» Porque não se irá analisar o debate há que encurtar a descrição. Para Abel Salazar os inimigos são os filósofos nacionais que atacam as modernas correntes do pensamento filosófico; na resposta queixa-se do atraso do país e manifesta-se pela necessidade urgente de introduzir entre nós um novo modo de filosofar que combata a «retórica oca», a «retórica coimbrã». Esta resposta parece ter impressionado António Sérgio, levando-o a convidar Abel Salazar a colaborar na *Seara Nova* com um artigo sobre a Escola de Viena. O fulcro desta polémica fugaz esbate-se rapidamente: Abel Salazar lança-se na exposição filosófica dos princípios da Escola de Viena e Casais Monteiro, não pretendendo alimentar a discussão filosófica, limita-se a dar por encerrado o debate, tecendo alguns reparos sobre o modo como o seu opositor divulga as suas ideias: «Mas voltemos à última carta de V. Exa [...] tenho a impressão — antes não tivesse! — de que agarrou pelos cabelos a ocasião para expor mais uma vez o Neo-positivismo [...]. Que é que aquilo esclarecia?» ([2])

Outras peças de outras polémicas serão ainda publicadas no *Sol Nascente*, mas elas resultam do que já fora publicado em outros jornais.

É n'*O Diabo* que Abel Salazar publica o maior número de artigos sobre o neopositivismo, cerca de cinquenta, uma espécie de curso de divulgação filosófica da Escola de Viena. A sua colaboração sobre este tema inicia-se com um artigo na primeira página sobre a morte de Schlick ([3]), que foi assassinado por um colega em plena Universidade de Viena, mas o seu curso sobre o pensamento positivo contemporâneo iniciar-se-á sete números depois ([4]). Importa dizer que, neste jornal, a sua colaboração, no campo artístico, começara bem mais cedo.

Se, desde o primeiro número, há no *Sol Nascente* uma tónica de procurar apresentar vários aspectos da vida centífica e de exprimir as suas necessárias relações com a filosofia, n'*O Diabo* este tom não é evidente. Este jornal tem um pendor claramente artístico-literário ([5]). Todavia o empenho na difusão do ideário neopositivista, onde temas como espaço, tempo, simultaneidade, causalidade, comple-

([1]) Adolfo Casais Monteiro, «Simples comentário a um artigo do Dr. Abel Salazar», *Sol Nascente*, 4, pp. 4 e 13, 1937.

([2]) Adolfo Casais Monteiro, «Procurando evitar equívocos/carta ao Dr. Abel Salazar», *Sol Nascente*, 10, pp. 12-13, 1937.

([3]) Abel Salazar, «Moritz Schlick», *O Diabo*, 107, 1, 1936.

([4]) Abel Salazar, «O Pensamento Positivo Contemporâneo-I», *O Diabo*, 114, 3-8, 1936.

([5]) Embora tenham aparecido alguns artigos de cultura científica, por exemplo: Manuel Valadares, «No centenário da morte de Ampère», 109, p. 8, 1936; Bento de Jesus Caraça, «Sobre o livro do Dr. Carrell "Homem esse desconhecido"», 90, pp. 5-8, 1936.

mentaridade saltaram para os grandes títulos das suas páginas, abriu-o decisivamente à problemática filosófico-científica. Assim, não é de estranhar que entre os números 142 e 161 tenha ostentado a divisa «Semanário cultural de crítica livre às Artes, às Letras e às Ciências» e se tenha criado, muito provavelmente da responsabilidade de Abel Salazar, uma secção «Trechos selectos dos grandes filósofos contemporâneos» onde surgem de imediato dois textos de Rudolf Carnap ([1]).

No décimo nono artigo da série «O Pensamento Positivo Contemporâneo», Abel Salazar abre um parêntesis e aproveita para zurzir um certo tipo de pessoas cultas, «alguém que fala de tudo com superficialidade e pretensão» ([2]), avessas às modernas correntes do pensamento filosófico. António Sérgio ([3]), embora não seja um dos visados, aproveita para publicamente invectivar Abel Salazar e estala a segunda polémica em torno da Escola de Viena. Na troca de pontos de vista, o tema que se constitui como o eixo da discussão é a forma como as ideias filosóficas são vulgarizadas, ou divulgadas, para um público de não especialistas. O alvo da atenção de António Sérgio é, para além do conteúdo filosófico da Escola de Viena, a intenção divulgadora claramente anunciada por Abel Salazar nos seus textos. Sérgio escreveu no primeiro artigo da contenda: «Em filosofia (se não digo asneira) não há resumos nem vulgarizações possíveis [...]. Ou se estuda com verdadeiros filósofos, ou não se estuda [...]. O vulgarizador, quasi sempre, assemelha-se a um professor de equitação que, para facilitar as cousas, suprimisse o cavalo.» Abel Salazar, na sua primeira exposição, retorquiu: «A minha vulgarização [...] tem seguido o exemplo e os moldes das melhores vulgarizações actualmente conhecidas, assinadas pelos mais ilustres nomes da ciência; [...] o que se disse sobre geometrias não-euclideanas, relatividade, quanta, heisenbergismo, etc., foi uma *propedêutica* e não uma vulgarização, exposição ou resumo» ([4]). Os dois extractos que acabámos de transcrever exprimem a toada geral da base argumentativa dos dois disputantes. Uma polémica em que concorrem as três revistas: *O Diabo, Seara Nova* e o *Sol Nascente* ([5]) e que terminará de forma bastante inconclusiva.

([1]) Rudolf Carnap, «A ciência unitária...», *O Diabo*, 153, p. 4, 1937; Rudolf Carnap, «A eliminação da metafísica», *O Diabo*, 156, p. 5, 1937.

([2]) Referia-se em particular a Leonardo Coimbra e Alfredo Pimenta, apresentando-os como «a mais lamentável expressão da falta de ética intelectual de um meio e de uma sociedade intoxicada de verborreia e de pedantismo» in *O Diabo*, 150, pp. 2-6, 1937.

([3]) António Sérgio, «Pequeninos pontos que o acaso vai trazendo, e que submeto à meditação de jovens amigos que planeiam uma obra de vulgarização», *Seara Nova*, 510, pp. 103-107, 1937.

([4]) Abel Salazar, «A propósito da vulgarização do Círculo de Viena», *Seara Nova*, 515, pp. 203-207, 1937.

([5]) António Sérgio, *Seara Nova*, n.os 510 e 511, 1937; Abel Salazar, *Sol Nascente*, 10, 1937; Abel Salazar, *O Diabo*, 155, 1937; António Sérgio, *Seara Nova*, 515, 1937; Abel Salazar, *Seara Nova*, 515, 1937; Abel Salazar, *O Diabo*, 156, 1937; António Sérgio, *O Diabo*, 157, 1937; António Sérgio, *Seara Nova*, 519, 1937 (também publicado no *Sol Nascente*, 12, 1937).

A partir de Maio de 1938, O *Diabo* cria uma página, intitulada «Cultura Científica» ([1]), onde os aspectos filosóficos da ciência contemporânea são tratados ([2]), recorrendo-se muitas vezes a extractos de artigos e notícias publicados em jornais franceses ([3]), sendo também dadas notícias que envolvem a actividade científica portuguesa ([4]). Pelo teor do que foi publicado adivinha-se que Abel Salazar é a alma desta página. São dois os motivos que nos levam a aventar tal hipótese: a temática científica geral tem a ver com os fundamentos do neopositivismo; é dada uma atenção particular à investigação no domínio da biologia, sobretudo no que se relaciona com as ciências médicas.

Embora tenha apagado do seu frontispício a frase «Semanário cultural de crítica livre às Artes, às Letras e às Ciências», *O Diabo* foi, no meio cultural português, uma tribuna importantíssima aberta à crítica filosófico-científica do seu tempo ([5]).

A *Seara Nova*, «Revista de doutrina e crítica», que iniciou a sua publicação em 1921, foi também um dos jornais que participou activamente no debate filosófico-científico em redor das ideias da Escola de Viena. Se o *Sol Nascente* e *O Diabo* se caracterizam, entre vários aspectos contemplados no seu projecto editorial, pelo seu esforço em dar a conhecer os modernos temas filosóficos, em particular os associados ao neopositivismo, a *Seara Nova* acompanhou este esforço, mas assumindo um tom muito mais crítico em relação à filosofia exposta pela Escola de Viena. Este tom crítico dever-se-á por certo à proeminência da figura de António Sérgio, enquanto membro da direcção da revista, que, como já escrevemos, não escondia as suas divergências em relação ao neopositivismo ([6]).

O número 505 (4 de Abril de 1937) da *Seara Nova* abre as portas desta revista à colaboração de Abel Salazar ([7]). É o próprio António Sérgio que declara o convite e invoca a «bárbara guerra» movida ao professor portuense ([8]), considerando-o, apesar das suas (de António Sérgio) divergências em relação às doutrinas do Círculo de Viena, «no fundamental [...] um amado camarada da mesma trincheira». E quando se referia a trincheira queria com isto dizer que se encontravam ambos

([1]) Inicia-se *in O Diabo*, 191, p. 4, 1938.

([2]) Rui Luís Gomes, «O tempo», *O Diabo*, 213, p. 3, 1938.

([3]) E.g., Paul Painlevé, «Einstein», *O Diabo*, 215, p. 3, 1938.

([4]) Notícia sobre «Embriologia do Prof. Celestino da Costa, edição francesa», *O Diabo*, 215, p. 3, 1938; artigo não assinado, «Mark Athias», *O Diabo*, 221, 1938.

([5]) Além dos artigos já citados na nota 5, p. 472, destacamos um outro da autoria de Bento de Jesus Caraça, «"A evolução da Física" de Albert Einstein e Leopold Infeld», 223, pp. 1 e 4, 1938.

([6]) *Vide* nota 3, p. 451.

([7]) Abel Salazar, «Pensamento lógico, pré-lógico, pseudo-lógico e psicológico, Pensamento emotivo, pensamento lógico e empiro-lógico», *Seara Nova*, 505, pp. 3-7, 1937.

([8]) Refere-se explicitamente ao artigo: Abel Salazar, «Carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro», *Sol Nascente*, 5, pp. 4-6, 1937.

no mesmo lado da barricada ao rejeitarem as «variadas retóricas que se pretendem dar como filosofia», entendendo Sérgio que «a filosofia é essencialmente uma reflexão sobre a ciência, e não uma forma de poesia lírica». Sérgio apoiava explicitamente as queixas que Abel Salazar tornara públicas na sua primeira carta dirigida a Adolfo Casais Monteiro. Este artigo de Abel Salazar constitui exemplar único, nas páginas da *Seara Nova*, de defesa das ideias da Escola de Viena, se não incluirmos aqui a curiosa recensão crítica feita ao livro de Delfim Santos.

O tom crítico em relação ao neopositivismo, a que anteriormente aludimos, manifestou-se em três aspectos que reputamos de mais marcantes, a saber: a publicação do artigo de William H. Werkmeister ([1]), texto de crítica filosófica de grande importância em Portugal, influenciando decisivamente alguns autores (por exemplo, Vitorino de Magalhães Godinho e Egídio Namorado); as polémicas sobre a Teoria da Relatividade Restrita, alimentadas pela posição de Gago Coutinho de rejeição desta teoria; os embates entre António Sérgio e Abel Salazar. De um modo sumário referiremos cada uma destas manifestações.

Werkmeister examina criticamente sete teses essenciais do positivismo lógico. Refuta que «o conhecimento é conhecimento somente pela sua forma», primeira tese, não aceitando a identificação do conteúdo com experiência e da forma com o comunicável ou o conhecimento, interrogando-se sobre o significado de as proposições, tradução do nosso conhecimento, só terem sentido quando expressas por relações formais ou lógicas. Passa então à contestação da segunda tese, «uma proposição só tem sentido na medida em que pode ser verificada», mostrando que pode existir sentido numa proposição independentemente da verificação, apontando para isso quatro critérios. Analisa depois a terceira e quarta teses, «só há conhecimento empírico» e «as denominadas proposições de metafísica carecem inteiramente de sentido», respectivamente. Em relação à última tese referida defende: os «primeiros princípios» e o «ser como ser» conduzem «a problemas de ontologia, de metafísica; e são legítimos» ([2]). A crítica à quinta tese, «todos os domínios (de investigação) são apenas partes de uma ciência unitária: a física», assenta no facto de as leis da biologia e da psicologia serem mais complexas que as leis físicas, o que era reconhecido pelos membros da Escola, donde se concluem duas alternativas: existem novos elementos nessas leis, o que as torna irredutíveis em relação à física; ou elas podem ser deduzidas a partir das leis físicas. A última alternativa não parece ser possível, pois a própria física mostra não se poder extrair o mais «complexo» do mais «simples», a mecânica relativista não se pode extrair da mecânica newtoniana. As duas últimas teses a serem postas em causa têm a ver

([1]) *Vide* nota 3, p. 467.
([2]) William H. Werkmeister, «Sete teses do positivismo lógico examinadas criticamente», *Seara Nova*, 607, p. 132, 1939.

com a linguagem simbólica em que se exprimem as asserções que caracterizam o conhecimento: «as proposições de lógica são tautologias» e «as matemáticas puras reduzem-se à lógica». O artigo de Werkmeister constituiu uma peça importante a ter em conta nas críticas expressas por alguns autores portugueses em relação à filosofia da Escola de Viena; aventamos a hipótese de ele ter sido dado a conhecer, em Portugal, pela referência feita por Delfim Santos na *Situação Valorativa do Positivismo.*

Em 1930, na sequência de palestras que Paul Langevin fizera em Lisboa, Porto e Coimbra, a *Seara Nova* fora o local escolhido para a disputa entre Gago Coutinho e Manuel dos Reis: o primeiro, colocando em causa a teoria da relatividade; o segundo, defendendo-a. A exemplo do que fizera no Brasil, quando da visita do criador da relatividade, em que atacara esta teoria em artigo de jornal, agora Gago Coutinho, manifestando-se contra as mesmas teses expostas pelo cientista francês, publica os artigos «Será a relatividade em princípio absurda?» e «A relatividade ao alcance de todos» (1). A estes artigos responde Manuel dos Reis (2), professor de Física Matemática da Universidade de Coimbra, com um texto intitulado «A Teoria da Relatividade e o absurdo de uma crítica» que, por sua vez, será objecto de uma resposta do conhecido geógrafo. E a polémica esvai-se, perdendo fulgor, não se sabendo qual a reacção da comunidade científica à disputa entre estes dois homens que exprimiam claramente posições divergentes. Gago Coutinho já expusera os seus pontos de vista numa revista marcadamente universitária (3) e parece não ter provocado qualquer reacção, nem a favor nem contra, dos académicos portugueses. Os anos passam e em 1937 o Almirante volta à carga: «Julgava eu, pois, que não teria de voltar a atacá-la (a Relatividade); mas o facto de há meses se ter apresentado em Lisboa um professor universitário a fazer conferências sobre a Relatividade Restrita — como há anos fez o professor Langevin — provou-me que a chamada Mecânica Nova ainda conserva adeptos [...]» (4). A citação abre um artigo (5) onde a contestação à teoria da relatividade é a questão central, ostentando no seu título a dedicatória «(dedicada aos alunos de Física liceal)», não escondendo o seu autor o propósito de com um simples exercício de matemática elementar — caso contrário os alunos de física liceal não entenderiam — pôr em causa a Teoria da Relatividade-

(1) *Vide* nota 3, p. 449.
(2) *Ibidem.*
(3) *Vide* nota 4, p. 435.
(4) Gago Coutinho, «Mecânica Clássica e Mecânica Relativista», *Seara Nova*, 534, 1937; o professor a que se refere é o Prof. Rui Luís Gomes.
(5) Gago Coutinho, «Mecânica Clássica e Mecânica Relativista», *Seara Nova*, n.os 534, 535, 536, 537, 1937. Pode ler-se no final do artigo: «PS — Desenvolvimento dum artigo de vulgarização publicado no Jornal do Brasil em 1934.» Estes artigos foram posteriormente editados num opúsculo pela própria *Seara Nova.*

de Restrita e reafirmar a sua fidelidade em relação à mecânica clássica. Reage aos escritos anti-relativistas o Núcleo de Matemática, Física e Química (promotor da conferência do matemático Rui Luís Gomes, a que o Almirante aludira), fazendo publicar na *Seara Nova* uma nota (1) onde dá a conhecer que o artigo em causa terá a resposta devida de Rui Luís Gomes (a própria revista o convidou a fazê-la) e critica, de uma forma breve, as posições anti-relativistas do autor. A nota merece um comentário de Gago Coutinho, onde, entre outros considerandos, reitera que «os princípios matemáticos e a introdução à física, dos liceus, são bases mais do que suficientes para se poder comparar a Realidade com os interessantes paradoxos da Relatividade Restrita» (2). Rui Luís Gomes publica, então, *A Relatividade, Origem, Evolução e Tendências Actuais* (3), escrevendo a abrir: «Como o Senhor Almirante Gago Coutinho tivesse manifestado o desejo de que fizéssemos a análise dos quatro artigos que publicou nesta revista [...] pareceu-nos aconselhável enquadrar as nossas considerações numa exposição, embora rápida, dos pontos precisamente mais importantes da célebre teoria de Einstein [...]» Estala a polémica (4), e como os polemistas se mantêm irredutíveis nas suas posições, a revista foi obrigada a pôr-lhe um ponto final (5).

Quanto aos embates entre Sérgio e Abel Salazar eles ocorreram por duas vezes. O primeiro (6) já foi referido anteriormente e a confrontação girou em torno do problema da vulgarização filosófica. A segunda disputa (7) teve como causa

(1) Rui Luís Gomes, «Mecânica Clássica e Mecânica Relativista», 539, 235, 1937.

(2) Gago Coutinho, «Mecânica Clássica e Mecânica Relativista», 540, 1937.

(3) Rui Luís Gomes, «A Relatividade, Origem, evolução e tendências actuais», *Seara Nova*, n.os 541, 543, 545, 547,550, 553, 1938. Estes artigos foram posteriormente editados num opúsculo pela própria *Seara Nova*.

(4) Gago Coutinho, «Questões científicas do nosso tempo. A relatividade examinada por um observador exterior», *Seara Nova*, 593, pp. 217-219, 1938; Rui Luís Gomes, «Resposta do Prof. Rui Luís Gomes ao Almirante Gago Coutinho», *Seara Nova*, 593 e 599, pp. 220-221 e 348-350, 1938 e 1939; Gago Coutinho, «A relatividade, perante o observador exterior», *Seara Nova*, 601, p. 13, 1939.

(5) A propósito desta polémica citamos um outro testemunho: «Houve então no núcleo quem se insurgisse contra o acolhimento dado pela Seara a esses artigos. "É preciso escrever uma carta ao Sérgio", dizia um dos meus camaradas. Se escreveram — já não me recordo — eu não assinei... nem fiquei com cópia. A propósito, Rui Gomes, um colaborador do Núcleo, publicou pouco depois na Seara uns artigos [...] Sérgio [...] disse-me: "Não considero esses artigos como uma resposta, porque o autor não rebate o almirante com os seus próprios exemplos".» *In* António da Silveira, «Recordando António Sérgio», in *Homenagem a António Sérgio*, Academia das Ciências de Lisboa-Instituto de Altos Estudos, Lisboa, 1976, p. 24.

(6) Vide: nota 5, p. 473.

(7) Abel Salazar, «Mecânica Relativista por Gago Coutinho», in *Seara Nova, Sol Nascente*, 20, 5, 1937; António Sérgio, «Em torno de um complicado caso de consciência», 543, pp. 337-340, 1938; Abel Salazar, «Ao Sr. António Sérgio», 21, p. 4, 1937; Abel Salazar, «O *Bluff* António Sérgio», 22, pp. 4-5 e 13, 1938; Abel Salazar, «Pela 2.ª vez, ao Sr. António Sérgio», 23, pp. 4-5 e 13, 1938; Abel Salazar, «Uma carta», 24, p. 14, 1938.

próxima o artigo de Gago Coutinho, «Mecânica Clássica e Mecânica Relativista», publicado na *Seara Nova* e que provocou uma reacção violenta de Abel Salazar. Este faz publicar no *Sol Nascente* um artigo que termina do seguinte modo: «Em suma, a Seara Nova, com os seus lamentáveis artigos sobre a relatividade, veio pôr mais uma vez em foco o nosso renitente atraso intelectual: facto perfeitamente simbólico pois a *Seara*, em sua pretensão pueril, se julga precisamente um expoente, entre nós, de renovação intelectual [...]» Um ataque à *Seara* e àquilo que para Abel Salazar era a cumplicidade desta revista com o pensamento científico-filosófico de carácter retrógrado. António Sérgio saiu à estacada, defende a sua revista e a pluralidade de pontos de vista, aproveitando para atacar o neopositivismo. O estilo é o habitual: corrosivo e polvilhado de intenções veladas. Abel Salazar responde num estilo que poderemos classificar de bastante impróprio e virulento: «Porque António Sérgio não passa de um "bluff", de um comediante intelectual, de um "tartuffo", e de um mísero plagiador [...]» E as diatribes continuam da parte do professor portuense, acabando este litígio, em que ambas as partes saíram bastante magoadas, com uma carta de Abel Salazar dirigida ao director do *Sol Nascente* onde escrevia: «Peço a V. Exa o favor de suspender a publicação dos 10 artigos em que definia a triste personagem que é o sr. António Sérgio [...].» Se a filosofia da Escola de Viena, a sua vulgarização e a compreensão dos pressupostos da Teoria da Relatividade Restrita eram o quadro geral de toda esta discussão, rapidamente ele se esfumou para dar lugar a um litígio em linguagem desbragada e sem grande consistência filosófica.

4. A contribuição do materialismo dialéctico para a filosofia da ciência em Portugal nas décadas de 40 a 60

Já apontámos que a tese de licenciatura de Magalhães Godinho é um dos marcos, nos meios filosófico-científicos, que assinala o início do debate crítico sobre as teses neopositivistas. Um debate onde se exaltarão as semelhanças e se discutirão as diferenças, onde se sentarão frente a frente duas correntes: a defensora duma filosofia da ciência interessada no estudo das regras lógicas que presidem à elaboração do conhecimento científico; uma outra, partidária duma filosofia da ciência que, para lá do recurso à logística, estuda a ciência recorrendo em grande parte à história da construção das suas teorias. Identificamos na primeira corrente a própria Escola de Viena e na segunda aquilo que se pode chamar *lato sensu* a escola historicista. O artigo de W. Werkmeister, «Sete teses do positivismo lógico examinadas criticamente», publicado na revista *The Philosophical Review* em Maio de

1937, e traduzido em português por Magalhães Godinho, influenciará declaradamente os autores portugueses despertos para os problemas da filosofia da ciência.

É no início da década de 40, numa iniciativa do Laboratório de Física da Universidade de Coimbra, que nos é revelado, pela primeira vez, o pensamento de um autor, Vasco de Magalhães-Vilhena, claramente preocupado com os problemas filosóficos da ciência contemporânea e que procura responder-lhes, embora de uma forma não explícita, à luz da metodologia do materialismo dialéctico. Esta é a razão pela qual abrimos este capítulo com «A relação entre o meio científico e filosófico, um caso singular».

Foi na esteira desta relação que, na segunda metade dos anos 40 e durante as duas décadas seguintes, alguns autores de formação acentuadamente científica se destacaram no sentido de contribuir com as suas reflexões próprias para o aprofundamento das relações entre o pensamento materialista dialéctico e a filosofia da ciência. O espaço onde este pensar filosófico de pendor marcadamente epistemológico, e muito influenciado pela revolução operada na física moderna, particularmente com a Mecânica Quântica, se dá a conhecer é a revista *Vértice*, publicada então na cidade de Coimbra. De todos os textos produzidos, dois autores sobressaem: Egídio Namorado e Rodrigues Martins. O primeiro foi, dentro desta corrente de pensamento, o autor que, no campo da filosofia da ciência e durante duas décadas e meia, e longe das academias, talvez mais tenha produzido; ao segundo, embora um produtor mais esparso, devem-se algumas reflexões muito lúcidas sobre a relevância da importância da História e Filosofia da Ciência no acto de fazer e pensar a própria ciência. Egídio Namorado era mais novo do que Rodrigues Martins, enquanto aquele terminava a licenciatura este ultimava a sua tese de doutoramento; todavia foi Egídio Namorado que primeiro se aventurou pelas veredas da reflexão filosófico-científica. Esta é a razão pela qual a sua obra será analisada em primeiro lugar. Reservamos para a secção que encerra este capítulo uma breve análise do papel desempenhado pela revista *Vértice* no desenvolvimento da filosofia da ciência em Portugal.

4.1. A relação entre o meio científico e filosófico, um caso singular: Vasco de Magalhães-Vilhena

No ano lectivo de 1939-1940, o Laboratório de Física da Universidade de Coimbra, sob a direcção do Prof. Mário Silva, dá início a um ciclo de conferências sobre diversos capítulos da física moderna. Conferências que vão ser proferidas por alguns professores universitários portugueses e alguns investigadores estrangeiros, como é o caso de Sergio Benedetti e Guido Beck, que os horrores da guerra e da

perseguição nazi transformaram em fugitivos. Velhos contactos dos tempos de Paris trouxeram estes homens de ciência até Coimbra onde Mário Silva, conhecedor do seu valor e da necessidade do nosso ensino universitário em possuir investigadores que lidassem mais de perto com os novos problemas da física moderna, se esforçou por fixá-los na sua universidade. Um esforço frustrado, pois, como ele próprio escreve, não conseguiu «obter quaisquer facilidades neste sentido, por parte das entidades oficiais responsáveis» ([1]), e os referidos professores tiveram que abandonar o nosso país. Contudo, entre o chegar e o partir houve tempo para deixar algumas sementes.

Neste ciclo de conferências é convidado para segundo conferencista, não alguém ligado às ciências, mas um filósofo, jovem assistente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra que falou sobre «A Unidade da Ciência: um Problema de Filosofia Científica». Um problema que, segundo as palavras do apresentador, o Prof. Mário Silva, é «difícil mas cujo sentido moderno não deixará inteligentemente de nos apresentar na sua forma mais impressionante, quase contraditória: unidade do que, sob tantos aspectos, se mostra multiplicidade: a ciência nos seus variados aspectos que o especialista de cada ramo do saber, por deformação profissional, poucas vezes abarca, mas que o filósofo procura justamente dilucidar e esclarecer à luz clara do seu juízo crítico» ([2]). Eis um caso singular da relação entre o meio científico e filosófico que não se quedará por esta participação esporádica, mas que continuará em outras colaborações.

Vasco de Magalhães-Vilhena (1916-1993) ([3]) era o jovem assistente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra que proferira a aludida conferência. Em 1939, Magalhães-Vilhena terminara a sua licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas. A dissertação final — *Progresso. História Breve de Uma Ideia* — é publicada nesse mesmo ano e «constitui sem explicitamente se afirmar como tal, como se compreenderá ao tempo, o primeiro livro filosófico marxista escrito em Portugal. A temática indicia-o, a metodologia confirma-o» ([4]). Esta mesma obra valeu-lhe o

([1]) Mário Silva, *Elogio da Ciência*, Coimbra, 1971, p. 152.

([2]) *Ibidem*, p. 154.

([3]) Afastado por razões políticas da Universidade de Coimbra em 1944, consegue uma bolsa do governo francês que lhe permite ir para Paris em Dezembro de 1945 onde conclui a sua tese de doutoramento. Assim começa «um exílio de 30 anos, primeiro voluntário, a partir dos anos 60 compulsivo, interdito de entrar em Portugal sob a ameaça de prisão pela sua participação no Movimento Mundial da Paz. Só voltará a Lisboa no primeiro avião chegado de Paris nos últimos dias de Abril de 1974». António Melo, «Magalhães-Vilhena, esboço de um retrato», *in* Eduardo Chitas, Hernâni A. Resende (coord.), *Filosofia. História. Conhecimento. Homenagem a Vasco de Magalhães-Vilhena*, Lisboa, Caminho, 1990, p. 302.

([4]) António Melo, *op. cit.*, p. 304.

Prémio de Ensaio e Crítica no concurso literário dos Jogos Florais Universitários de Coimbra no ano de 1939. Nesta tese de licenciatura o autor procurou traçar a história da ideia de progresso, analisando, para lá das condições sociais, o desenvolvimento do pensamento filosófico, científico, político, literário e artístico desde a época moderna até aos finais do século XIX. É na interacção entre a filosofia e a ciência, no que representa de determinante para o desenho da ideia de progresso, que o autor, muito provavelmente, encontrou o estímulo necessário para orientar o seu trabalho de pesquisa filosófica para o campo da filosofia da ciência.

Este tema interessa-lhe tanto que, em Janeiro de 1940, concorre a uma bolsa de estudos do British Council a fim de realizar investigações na Universidade de Cambridge no domínio da epistemologia. Propunha-se investigar, tal como refere no seu *curriculum vitae*, «as implicações filosóficas, especialmente epistemológicas, dos novos fundamentos da ciência e a inter-relação da Filosofia e da Ciência, e a situação histórica e valorativa de algumas das principais correntes do pensamento filosófico--científico contemporâneo» ([1]). A guerra impediu que este projecto se concretizasse. Todavia, o seu interesse por este domínio filosófico deverá tê-lo posto em estreito contacto com o Prof. Mário Silva, que o convida para proferir em Maio de 1940 a palestra «A Unidade da Ciência. Um Problema de Filosofia Científica», cujo texto não foi publicado. O tema sobre o qual desenvolvera a sua palestra, e da qual hoje só conhecemos um brevíssimo resumo, era-lhe tão caro que, em 1941, publica um livro de trezentas e trinta páginas com o título *Unidade da Ciência. Introdução a um Problema* e que ostentava em epígrafe, na página do índice, a expressão: Dissertação para Doutoramento em Ciências Filosóficas na Universidade de Coimbra. Um doutoramento que não aconteceu, ou que foi impedido de acontecer, mas que é revelador das intenções do autor quanto à sua relação com a filosofia da ciência. Há aqui uma certa semelhança com o que ocorrera uns anos atrás, na mesma Universidade e na mesma Faculdade, com a *Situação Valorativa do Positivismo* de Delfim Santos.

No preâmbulo a esta obra, o autor define as razões que o levam a enveredar por este campo de trabalho: «[...] o acentuar do interesse pelo problema dos fundamentos da unidade da ciência, mais do que uma consequência directa da crise e profundas transformações ocorridas nos últimos decénios na maioria das ciências, é consequência mediata. Consequência directa se pode dizer do recente desenvolvimento dado a alguns dos mais debatidos problemas lógicos e epistemológicos — dos respeitantes à crítica do conhecimento científico em especial. O acentuar do interesse pelo problema da unidade da ciência é um aspecto do recrudescer do interesse pelas questões de filosofia científica» ([2]). No primeiro capítulo Magalhães-

([1]) Vasco de Magalhães-Vilhena, *Curriculum Vitæ*, Coimbra, 1945.

([2]) Idem, *Unidade da Ciência. Introdução a Um Problema*, Coimbra, 1941, p. 21. Esta obra passará a designar-se pela sigla *UC*.

-Vilhena analisa aquilo que as correntes contemporâneas da filosofia da ciência dizem sobre o assunto, estudando as três orientações mais relevantes: «matematismo (empregado o termo num sentido restrito), logicismo e fisicalismo» (*UC*, p. 38). É explanado o que pensa o Grupo de Cambridge e a Escola de Viena, sublinhando-se que «para qualquer destas concepções, a unidade da ciência é um problema de unidade da linguagem científica, um problema de unidade de expressão» (*UC*, p. 38). Russell, Wittgenstein e Carnap são os autores centrais sobre os quais assenta a exposição crítica de Magalhães-Vilhena.

No segundo capítulo, «Unidade do conhecimento e do método», o autor foge à apresentação das concepções desenvolvidas por um autor ou aceites por uma escola, orientação seguida no primeiro capítulo, para se deter em certos traços altamente significativos do pensamento filosófico moderno, sobretudo naquele que se filia em Descartes, procurando averiguar «se a unidade da ciência consistirá na verdade tão só na unidade da linguagem em que os seus enunciados são expressos» (*UC*, p. 39). Conclui que «as unidades do método e da ciência se determinam mutuamente e que ambas decorrem da unidade da actividade pensante» (*UC*, p. 242).

O último capítulo, intitulado «Perspectiva», corresponde à síntese a que o pensamento do autor é conduzido. Nega a concepção formalista da ciência e procura, à custa dos desenvolvimentos históricos, passados e recentes, das diversas ciências e da filosofia, mostrar que «não há conhecimento empírico distinto do conhecimento racional» e que o problema da unidade da ciência está ligado à necessidade de recolocação do problema do conhecimento. Rematando: «todas as formas do conhecimento são produtos da mesma tendência ordenadora, da função estruturante da nossa própria mente, da estrutura legalista da razão» (*UC*, p. 294).

As referências bibliográficas de Magalhães-Vilhena abrangem os principais autores do Círculo de Viena e do Grupo de Cambridge, Carnap e Russell são talvez os mais citados. Autores portugueses, como é o caso de António Sérgio e a sua filiação cartesiana, Delfim Santos e a situação valorativa do positivismo, Joaquim de Carvalho e os seus estudos sobre a história da cultura filosófica portuguesa e Vieira de Almeida e os seus trabalhos sobre a Lógica, são também incluídos como referentes na discussão. O artigo de Werkmeister na *Philosophical Review* está obrigatoriamente referenciado, bem como artigos de Frederigo Enriques sobre a história do pensamento científico — inclui-se na lista o original italiano da obra traduzida por Magalhães Godinho. Autores reconhecidamente marxistas e importantes no desenvolvimento de uma perspectiva da História Social da Ciência também são citados, é o caso de J. D. Bernal, *The Social Function of Science*, e D. J. Struik, enquanto historiador da matemática. O primeiro já fora dado a conhecer nas páginas do *Sol Nascente*.

Esta obra de Vasco de Magalhães-Vilhena não passou despercebida e a sua colaboração com os físicos de Coimbra intensificou-se a ponto de contribuir para a elaboração de um curso, organizado pelo mesmo Laboratório, intitulado «Introduction Physique et Philosophique à la Théorie des Quanta», onde participava o Prof. Guido Beck, bem como outros professores e assistentes universitários da Universidade de Coimbra. Este curso ficou incompleto, proferiram-se unicamente as quatro primeiras lições, devido ao afastamento de Guido Beck, obrigado a sair do país (1). Era propósito dos autores deste curso publicar uma exposição abreviada em língua francesa (2). O programa da secção filosófica do curso estava a cargo de Magalhães-Vilhena e era composto pelos seguintes capítulos (3): I — Science et épistémologie; II — Connaissance et réalité; III — L'espace et le temps; IV — Causalité et Déterminisme; V — Sur le fondement de l'induction; VI — Raison et expérience.

É manifesta a sua preocupação com os problemas das relações entre a filosofia e a ciência, sustentando que «a filosofia ou tem uma base científica ou é literatice» (4). O seu afastamento, devido a razões de natureza política, interrompe uma frutuosa colaboração entre os filósofos e os cientistas, contribuindo para uma separação forçada, tal como acontecera a outros, de uma área de conhecimento que tanto o interessara, a filosofia da ciência. Uma separação não completa, como se prova por algumas incursões quer como autor quer como coordenador, de publicações na área da história e filosofia da ciência.

Reputamos de importante o seu trabalho ao nível de história da ciência, com repercussões no campo da filosofia da ciência, sobre o progresso científico e técnico e os obstáculos sociais na cidade antiga, trabalho que é várias vezes retomado (5) e do qual existem diferentes versões e desenvolvimentos diversos (6). Neste seu ensaio, Magalhães-Vilhena, ao estudar a natureza do desenvolvimento técnico-científico na antiguidade, avança com a tese de que a explicação do seu não avanço se

(1) Mário Silva, *Elogio da Ciência*, Coimbra, 1971, p 153, ver também nota 3, p. 491.
(2) Vasco de Magalhães-Vilhena, *Curriculum Vitæ*, Coimbra, 1945.
(3) *Ibidem*.
(4) *In* António Melo, *op. cit.*
(5) *Ibidem*.
(6) V. de Magalhães-Vilhena, «Progrès Technique et blocage social dans la cité antique, esquisse de quelques problèmes», Paris, *La Pensée*, 102, 1962; trad. portuguesa: *Progresso técnico e «blocagem» social na Cidade Antiga. Esboço de alguns problemas*, Lisboa, ed. Seara Nova, 1966. Esta obra passará a designar-se pela sigla (*PT*). Sobre este tema efectuará conferências em 1965 em Berlim, na Academia das Ciências da RDA e em Halle-Wittemberg na Universidade Martin Luther. Utilizamos a versão espanhola desta última conferência: V. de Magalhães-Vilhena, *Desarrollo cientifico y Tecnico y Obstaculos Sociales al Final de la Antiguedad*, Madrid, Editorial Ayuso, 1971.

deve sobretudo a razões de ordem social, em particular ao modo de produção escravista que caracterizava esta sociedade. Magalhães-Vilhena contrapunha esta sua tese, baseando-se em argumentos aprofundadamente analisados, à sustentada por Koyré, que defendia que este bloqueio se pode explicar «exclusivamente pelo movimento interno das ideias próprias da ciência grega» (*PT*, p. 84). Uma perspectiva que caracterizava como idealista, pois concluía que é a estrutura social que determina «em última instância o progresso ou o bloqueio científico, técnico e social» (*PT*, p. 89).

4.2. Egídio Namorado e a crítica ao neopositivismo

Em 1945, o jovem finalista ([1]) da licenciatura em Ciências Físico-Químicas da Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra dava à estampa um ensaio com cerca de cento e vinte e cinco páginas intitulado *A Escola de Viena e Alguns Problemas do Conhecimento* ([2]). Um ensaio constituído por oito capítulos e uma introdução onde retoma, no essencial, as teses de W. Werkmeister que lhe servem de mote para a argumentação em torno de algum acordo, completo desacordo, ou correcção necessária em relação às teses dos neopositivistas.

O ideário filosófico de Egídio Namorado (1920-1977) era já conhecido. O que publicara no *Sol Nascente* ([3]), assinado com o pseudónimo de Alves Moura, mostrava as suas opiniões sobre alguns problemas epistemológicos levantados pelo materialismo dialéctico, colocando-o no campo que ele próprio apelidava de racionalismo científico moderno. Razões políticas impediram-no de ocupar o cargo de assistente universitário para o qual tinha sido convidado por Mário Silva no ano da sua licenciatura; idênticas razões impediram-no de exercer a docência no ensino secundário oficial e particular. Em 1945, faz parte do grupo que assegura a direcção da revista *Vértice*, a cuja redacção pertence até ao início dos anos 60.

O propósito deste ensaio era sujeitar as principais teses neopositivistas ao crivo da crítica. O autor reconhece a importância desta corrente de pensamento filosófico como marco importante na superação entre duas linhagens filosóficas

([1]) Sobre a obra de Egídio Namorado publicaram-se, entre outros, os seguintes estudos: Orlando de Carvalho, «No rastro de uma filosofia transformante», *Vértice*, n.º 394-395, pp. 220--239, 1977; Fernando Catroga, «Egídio Namorado: um racionalista dialéctico», *Vértice*, n.º 394--395, 241-260, 1977; Miguel Baptista Pereira, «Evocação de um diálogo filosófico», *Vértice*, n.º pp. 394-395, pp. 261-268, 1977; Norberto Ferreira da Cunha, «Egídio Namorado, a filosofia e o critério empirista do significado do Círculo de Viena», *Diacrítica*, 12, pp. 49-77, 1977.

([2]) *Vide* nota 5, p. 471.

([3]) *Vide* nota 4, p. 471.

tidas como profundamente divergentes: os racionalistas e os empiristas. Se os primeiros se entrincheiravam no primado do conceito, do *a priori* sintético, sobre a realidade sensível, os segundos mantinham a proeminência absoluta da experiência sobre o constructo racional. As implicações filosóficas quer do desenvolvimento da matemática, especialmente a sua relação com a lógica, quer da revolução que tinha estalado na Física no início do século XX, permitiram a tentativa de reunificação destas duas correntes filosóficas, ditas inconciliáveis, numa nova doutrina que era o empirismo lógico. Tratava-se de uma resposta filosófica construída pela Escola de Viena e que, segundo Egídio Namorado, procurava responder à crise filosófica que desde os finais do século XIX fustigava a própria ciência. Crise sobre a qual o racionalismo científico moderno exprimia uma profunda preocupação quer pelo recrudescimento crítico a que foram sujeitas as correntes filosóficas mais directamente ligadas ao pensamento científico, o positivismo e o materialismo, quer, por outro lado, pela forma como estas correntes se deixaram infiltrar por elementos metafísicos, enquistando-se num dogmatismo tal que os seus prosélitos mais pareciam teólogos invocando a Bíblia.

Percebe-se nas primeiras páginas da sua introdução, embora o seu discurso esteja juncado de citações de outros autores, a importância que ele próprio atribui ao neopositivismo em dois pontos fundamentais: o seu combate ao anti-racionalismo e o seu projecto de formulação de uma visão unificadora da ciência. Todavia não esconde também, logo de início, uma das ideias em que está longe de se identificar com os neopositivistas, uma divergência de fundo: os empiristas lógicos desprezavam tanto «os ensinamentos da história que estabeleceu a dependência do conhecimento em relação ao ambiente social, económico e técnico» ([1]), como também a evolução temporal dos conceitos científicos. Estas posições dos filósofos do Circulo justificavam-se porque eles entendiam que tinham atingido o ponto final da filosofia e a intemporalidade desta disciplina implicava que a solução dos problemas científicos era historicamente independente.

Com os campos já plenamente demarcados, Egídio Namorado parte para a abordagem crítica das principais teses da Escola de Viena. É com este objectivo, seguindo uma ordem diferente, que invoca as teses de Werkmeister com a seguinte sequência: o papel da filosofia no pensamento neopositivista, os problemas do sentido e da verificação, o caracter tautológico das proposições lógicas, a natureza empírica do conhecimento, a identificação do conhecimento com a sua forma lógica, a redução da matemática à lógica, o problema da *unidade da ciência* e a criação de uma *ciência unitária* e, por último, o problema da metafísica.

([1]) Egídio Namorado, *A Escola de Viena e Alguns Problemas do Conhecimento*, Atlântida, Coimbra, 1945, p. 15. Esta obra passará a designar-se pela sigla *EV*.

Para os neopositivistas a filosofia não é «um sistema de conhecimentos, mas um sistema de actos», compete-lhe a esfera da clarificação do significado das proposições, do que elas querem dizer [1]. Para os neopositivistas não há problemas do conhecimento fora das ciências, uma língua perfeita não deixa lugar à filosofia, contudo subsistiriam sempre os problemas: «por que é uma língua bem feita? Quais as suas relações com o real? Persistiriam também as definições de sentido, verdade, etc. sem as quais a língua não seria bem feita» (*EV*, p. 23). Este é o fulcro da crítica à primeira tese que suscita, tal como se lê na citação anterior, a passagem à segunda crítica, ou a análise do problema do sentido e da verificação.

No Círculo de Viena o princípio da verificação constitui o critério que permite distinguir entre proposições com sentido e proposições sem sentido, isto é, este princípio configura-se como o único meio de marcar a fronteira entre dois tipos de linguagens. Aquela que não tem sentido, pertence à esfera das emoções e, como tal, não pode estar sujeita à verificação. O autor do ensaio contrapõe que, como toda a posição verificável tem sentido, este critério é respeitado; contudo há proposições com sentido e que não são verificáveis, logo o critério não é geral. Apelando a exemplos do mundo quântico é compelido a mostrar que sentido e verificação são coisas distintas, um enunciado pode fazer sentido e não ser verificável e exemplifica: «falar de um mundo exterior metafísico não pode fazer-se com sentido, não quer dizer: não há mundo metafísico» (*EV*, p. 36). E, apesar de defender o não idealismo do empirocriticismo porque este aceita o mundo exterior como realidade independente do sujeito, não está ao seu lado quando este se recusa a atribuir um sentido a esta realidade. Para Egídio Namorado o estabelecimento do sentido tem que ser, por conseguinte, anterior a toda a verificação, isto é, a verificação empírica pressupõe que se atribua um sentido preciso à existência de um mundo exterior. Este é um ponto fulcral na sua crítica aos filósofos de Viena. Para Egídio Namorado o sentido diz «respeito às imagens, ideias e suas relações que a proposição desperta num espírito já estruturado por uma experiência histórica» [2], encarregando-se o tempo de modificar ou alterar o significado, enquanto que a verificabilidade permanece incólume a esta variável, ela «tem portanto muito mais valor como critério de verdade do que como critério de sentido» (*EV*, p. 30).

Com base no princípio da verificação só têm significado as proposições que se podem verificar empiricamente como dados, ou seja, as proposições das ciências empíricas, esta é outra tese do positivismo lógico. A Escola de Viena defende, uma outra tese, que a matemática e a lógica constituem unicamente conjuntos tautológicos, estipulados de forma convencional e incapazes de dizer o que quer que seja

[1] *In* Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et d'autres écrits*, Paris, PUF, 1985.
[2] *Ibidem*, p. 30.

acerca da natureza. Das duas teses acabadas de enunciar decorre que as demonstrações científicas consistirão em raciocínios lógicos cujos pressupostos são os dados da experiência que são representados por símbolos lógicos. Dando conta das diferentes posições no interior da Escola, Egídio Namorado retoma a concordância com a ideia de que todo o conhecimento tem um fundamento empírico, mas não aceita o carácter tautológico das proposições lógicas. Consequentemente recusa-se a aceitar que o pensamento científico tem um carácter tautológico, pois é pela actividade da razão que dos factos se retiram conceitos e leis gerais. De uma colecção de factos não se pode extrair, sem uma actividade criadora de abstracção, uma lei geral e esta não corresponde a uma repetição tautológica do que é dado pela experiência. Conclui: «A tese de que todo o pensamento é apenas uma transformação tautológica do dado, é inaceitável e incompatível com o progresso científico» (*EV*, p. 79) e «os empiristas lógicos são insuficientemente empiristas, não reconhecendo a origem empírica dos princípios, operações e leis da lógica» (*EV*, p. 80).

Uma outra tese muito cara ao Círculo de Viena e que já aparecera com uma grande ênfase no seu manifesto dizia respeito à defesa de uma concepção unificadora da ciência que permitisse criar uma ciência unitária. Essa base comum correspondia à redução de todas as ciências à Física. Egídio Namorado rejeita tal tese e defende que «no estado actual de desenvolvimento da ciência, o fenómeno biológico e o fenómeno psíquico [...] são irredutíveis a fenómenos físicos» (*EV*, p. 110), sustentando que a posição científica é aquela que remete para a investigação e progresso dos conhecimentos a resposta a tal problema.

Neste ensaio Egídio Namorado não se deixa arrastar pela postura anatematizadora de quem vê na Escola de Viena o «adversário número um da epistemologia marxista» ([1]), sustentando, contrariamente, a importância quer do empirismo quer da estruturação lógico-matemática da linguagem científica dos neopositivistas ([2]). A sua crítica a esta escola filosófica incidia sobre a amputação histórico-social a que estes pensadores sujeitavam a ciência, como também ao seu insuficiente empirismo e à sua incapacidade para compreender a relação entre a estrutura da razão e a realidade em si. Como mais tarde virá a fazer notar, a omissão do positivismo em relação à estrutura da razão corresponde implicitamente a uma postura kantiana de um *a priori* da razão divorciado de qualquer relação com a experiência ([3]).

([1]) Orlando de Carvalho, «No rastro de uma filosofia transformante», *Vértice*, n.º 394-395, pp. 220-239, 1977.

([2]) Fernando Catroga, «Egídio Namorado: um racionalista dialéctico», *Vértice*, n.º 394-395, pp. 241-260, 1977.

([3]) Egídio Namorado, «Situação do Racionalismo», *O Tempo e o Modo*, 16/17, pp. 169-178, 1964.

Egídio Namorado, como a maior parte dos autores portugueses que estudou o Círculo de Viena, desconhecia a língua alemã, acedendo unicamente aos textos que se publicavam em língua francesa, não se eximindo contudo de citar na bibliografia as principais obras publicadas em português sobre o assunto [1], omitindo no entanto qualquer referência ao livro de Magalhães-Vilhena *Unidade da Ciência. Introdução a um Problema.*

4.3. Egídio Namorado, enquanto pensador materialista dialéctico

A actividade ensaística de Egídio Namorado prossegue com continuidade e é, sobretudo, através das revistas *Vértice* [2] e *Seara Nova* [3] que é dada a conhecer. Em 1958, treze anos após a publicação do seu primeiro ensaio de fôlego, surge nos escaparates livreiros um volume de sua autoria, intitulado *Pontos de Vista* [4], que reúne a sua principal produção dispersa pelas revistas já mencionadas, constituindo, tal como o autor afirma, «um programa de trabalho» de «aplicação de uma concepção do mundo e da vida que sublinha a profunda identidade da teoria e da prática» (*PV, «Prefácios»)*. Aqui o que vai interessar é que este programa de trabalho corresponde parcialmente a um exercício de aprofundamento no campo da filosofia da ciência das ideias do materialismo dialéctico. Utiliza-se o advérbio parcialmente porque alguns dos ensaios contidos no volume terão outro alcance ou situar-se-ão noutra esfera do conhecimento. O autor não opta por uma sequência cronológica de publicação, escolhendo antes esta outra: *O «Protágoras» de Platão e a «Teoria dos Tipos»; Permanência, Devir e Lógica; O Problema do Conhecimento; Do valor da Ciência; Leis do movimento em geral.*

Nos dois ensaios iniciais o autor estuda a lógica. No primeiro aplica a Teoria dos Tipos a um diálogo platónico, mostrando como a própria lógica só conseguiu resolver alguns dos seus problemas através de conquistas teóricas ditadas pelo seu caminhar histórico. No segundo mostra como a lógica de Aristóteles corresponde

---

[1] William H. Werkmeister, *Sete Teses do Positivismo Lógico Examinadas Criticamente*, Lisboa, Seara Nova, 1939; Delfim Santos, «Situação Valorativa do Positivismo»; Abel Salazar, «Pensamento Positivo Contemporâneo», colecção de artigos publicados em *O Diabo*.

[2] Egídio Namorado, «O Problema do Conhecimento», *Vértice*, 8 (65), 23-35, 1949; Egídio Namorado, «Leis do devir», *Vértice*, 9 (77), pp. 33-41, 1950; Egídio Namorado (usando o pseudónimo de Rodrigo de Bastos), «Do valor da Ciência», *Vértice*, 16 (148/149), pp. 3-15, 1956.

[3] Egídio Namorado, «Permanência, Devir e Lógica», *Seara Nova*, n.os 987 e 988, pp. 171-173 e 189-190, 1946; Egídio Namorado, «O "Protágoras" de Platão e a "Teoria dos Tipos"», *Seara Nova*, n.º 1030, 1947.

[4] Egídio Namorado, *Pontos de Vista*, Textos Vértice, Coimbra, 1958. Esta obra passará a designar-se pela sigla *PV*.

a uma lógica do permanente, daquilo que constitui a essência dos fenómenos e que não sofre qualquer evolução, para, em seguida, dar a conhecer a lógica hegeliana do devir no seu esquema triangularmente dialéctico. Finaliza com a necessidade de uma lógica que tenha em conta o evoluir da razão, uma lógica que além de provar a não contradição entre o juízo e as proposições donde parte, englobe também um critério de verdade assente na experiência. Com este ensaio combate-se o império da imutabilidade da estrutura interna da razão, acompanhada pelo relativismo kantiano do conhecimento do mundo exterior, contrapondo um conhecimento relativo numa marcha incessante, através da sua história, em direcção à conquista assimptótica do absoluto. Dos problemas lógicos, Egídio Namorado, no seu programa de trabalhos, passa às relações entre ciência e filosofia e à natureza da representação científica.

Nos dois ensaios seguintes, *O Problema do Conhecimento* e *Do valor da Ciência*, partindo do postulado materialista, a realidade das coisas exteriores é independente da existência do sujeito, o autor discute o problema da representação da realidade fornecido pela própria ciência. Verbera o idealismo que, na identidade relativista entre massa e energia, «julgou encontrar uma refutação decisiva do materialismo, atribuindo-lhe o conceito grosseiro de matéria só aplicável aos corpos brutos, rígidos e inertes» (*PV*, p. 67) e que, no indeterminismo quântico, «julgou reencontrar o reino do livre arbítrio», até então um atributo do espírito. E argumenta contra a dependência do material em relação ao mental, estribando-se em vários exemplos da física moderna, defende que a procura de leis e objectos naturais não tem sentido se se postular que eles não existem ou são criações meramente subjectivas. O conhecimento científico jamais abrangerá a totalidade dos objectos ou as leis na sua forma mais completa; todavia, esta é uma lição da história da ciência, a sua perenidade manifesta-se na descoberta de um cada vez maior número desses objectos e de leis que correspondem a uma leitura cada vez mais perfeita da natureza. Prossegue a sua argumentação defendendo a importância da linguagem matemática nesta pesquisa incessante. E se muitos vêem no formalismo matemático uma forma idealista de definir os objectos físicos, Egídio Namorado refuta tal visão, pois o seu rigor formal pode permitir a descoberta e a criação de novas entidades que a natureza através da experiência se encarregará de confirmar. Conclui: «o progresso científico se realiza por aproximações sucessivas, pela intervenção quase sempre violenta nos fenómenos naturais (experiência) e pela invenção de métodos e esquemas adequados a uma descrição que permita previsões certas» (*PV*, p. 74).

No seu labor crítico em relação às doutrinas sobre o conhecimento científico mais influentes no seio da concepção idealista da natureza, o racionalismo puro e o empirismo lógico, Egídio Namorado produzirá nas décadas seguintes alguns

textos importantes (1). Em relação ao racionalismo puro, critica o seu apriorismo fundamental cuja concepção de conhecimento se baseia no formalismo, ou estrutura da razão, e é omisso quanto ao problema da afirmação de um mundo exterior que é objecto dessa mesma razão. Egídio Namorado não negava a importância da capacidade criadora e formalizante do ser cognoscente. Escreveu: «a Razão é legisladora, a Razão conforma e unifica as formas, é, por isso, o Uno-Unificante — o mais alto nível de consciência» (2). Ele rejeitava sim a sua capacidade auto-suficiente, independente da natureza, de gerar conhecimento. Este artigo é escrito numa perspectiva dialogante em relação às ideias filosóficas de Sérgio. «Sérgio ao afirmar o seu idealismo e o materialista ao opor-lhe reservas [...] na verdade o materialista coloca-se na posição de uma cosmovisão total enquanto Sérgio parece restringir o seu campo à teoria do conhecimento», terminando o autor por sustentar aquilo que sempre lhe fora mais caro: a racionalidade plena do homem realiza-se na ciência, «julgo que para destruir a forma científica do materialismo seria preciso destruir previamente a Razão e a Ciência» (3).

4.4. Rodrigues Martins e a filosofia da ciência

Licenciado no ano de 1938 em Ciências Físico-Químicas, pela Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra, em 1939 ingressou, por convite de Mário Silva, na mesma Faculdade como assistente de Física. A primeira contribuição de Rodrigues Martins (1914-1994) no domínio da filosofia da ciência é, tanto quanto se sabe (4), a recensão crítica, publicada na *Vértice* (5), do ensaio de Egídio Namorado, *A Escola de Viena e Alguns Problemas do Conhecimento.* O texto abre com uma defesa da «introdução no nosso ensino superior da Física Moderna, além de uma História e Filosofia das Ciências que fornecessem uma segura perspectiva de conjunto dos conhecimentos adquiridos, transformando-os em mais do que um triste caos de factos e leis» (6). Se a primeira sugestão corresponde à necessidade de

(1) Egídio Namorado, «Situação do racionalismo», *O Tempo e o Modo*, 16/17, pp. 169-178, 1964; Egídio Namorado, «Sobre um passo do "Teeteto"», *O Tempo e o Modo*, 31, pp. 895-900, 1965.

(2) Egídio Namorado, «Montagem de textos para uma interpretação do pensamento de António Sérgio», *Vértice*, 319/20, pp. 549-567, 1970.

(3) Egídio Namorado, *op. cit.*, p. 567.

(4) Rodrigues Martins foi também um dos participante no curso organizado pelo Laboratório de Física da Universidade de Coimbra a que já fizemos referência, «Introduction Physique et Philosophique à la Théorie des Quanta», mas a interrupção verificada impediu-o de apresentar as suas lições.

(5) Rodrigues Martins, *Vértice*, 4, pp. 55-58, 1945.

(6) *Ibidem*, p. 55.

actualização dos *curricula* científicos no nosso país que, de um modo geral, padeciam de atrasos sistemáticos, a segunda sugestão é uma posição verdadeiramente pioneira no ensino das ciências dentro do contexto português. A importância deste pioneirismo deve ser enfatizada por duas razões: a primeira tem a ver com a associação explícita entre a história da ciência e a filosofia da ciência. Em Portugal já havia quem pugnasse pelo ensino da história da ciência, mas omitia claramente a componente filosófica inerente à construção científica ([1]); segundo, em muitos países europeus de gloriosas tradições científicas só nos anos cinquenta foram admitidas estas matérias nos seus *curricula* ([2]). Em Junho de 1945 Rodrigues Martins doutorava-se em Física com uma dissertação ([3]) que constitui a primeira tese em Física Teórica a ser apresentada em universidades portuguesas. Este facto conferia-lhe uma autoridade particular na defesa da pertinência dos problemas levantados pela Física Moderna para a compreensão da natureza, sendo bastante claro quanto à sua opção filosófica na época: «o estudo da Física Moderna tornou-se indispensável para a compreensão e crítica das modernas correntes do pensamento científico e filosófico, e, em particular, do racionalismo diamático, que nela encontra a sua mais decisiva exemplificação» ([4]). O acrónimo empregue não deixa margem para dúvidas quanto às suas opções filosóficas na época.

Em relação à obra que era o alvo da sua análise, Rodrigues Martins é particularmente crítico em relação à forma como o problema da indução fora tratado, defendendo, contrariamente a Egídio Namorado, a sua fecundidade no progresso do conhecimento científico, pois «a mais simples lei científica implica uma indução». Nesta recensão, onde são relevantes as chamadas de atenção dirigidas ao autor do ensaio nos capítulos quer formal quer de conteúdo, Rodrigues Martins, numa perspectiva crítica em relação ao neopositivismo, traz à colação Gaston Bachelard. Este filósofo da ciência é, nas décadas de 30 e 40, o mais importante pensador a avançar com teses claramente opostas às do Círculo de Viena, defendendo a ciência como um acontecimento essencialmente histórico e que o conhecimento científico avança mediante rupturas epistemológicas sucessivas ([5]).

([1]) *Vide* ponto 7 deste capítulo.

([2]) Relembre-se, a título de exemplo, que as Universidades de Oxford e Cambridge criaram as primeiras posições docentes para ensino da história da ciência nos anos de 1953 e 1950, respectivamente.

([3]) *Da influência das forças de Spin nas reacções entre partículas nucleares*, sob orientação do Prof. Guido Beck que estivera em Coimbra durante a guerra, fugindo da barbárie nazi. Em 1949, Rodrigues Martins abandona a Universidade de Coimbra, optando pela carreira de professor liceal que exerce em Moçambique. Retoma a docência universitária em 1963 nos então Estudos Gerais de Angola.

([4]) Rodrigues Martins, *Vértice*, 4, pp. 55-58, 1945.

([5]) Sobre Gaston Bachelard, *vide* ponto 6 deste capítulo

Este processo de ruptura é a forma do conhecimento científico se aproximar da verdade. Tais teses justificam que, perante um autor completamente ignorado por Egídio Namorado e importante no panorama da crítica ao neopositivismo, Rodrigues Martins lhe aconselhasse vivamente a sua leitura.

Dois anos após este texto de crítica é publicado, também na *Vértice*, o ensaio *«Para uma concepção Física do universo» ou «Para uma concepção metafísica do universo»?* (1), cujo pretexto é o livro de Weizsacker, *Para Uma Concepção Física do Universo* (2). Este autor, além de ser, na época, um cientista conhecido ligado ao estudo da teoria dos núcleos atómicos e das forças nucleares, foi também um dos cientistas mais influentes da Alemanha Nazi, escrevendo Rodrigues Martins: «Afigurou-se-nos, pois, natural que esta duplicidade irredutível de situações se haveria de repercutir necessariamente no pensamento do autor, tanto mais que todos os ensaios que constituem este livro se destinaram a conferências públicas, algumas delas realizadas em Portugal sob o patrocínio do Instituto de Cultura Alemã; mas, apesar disso, não podemos deixar de lamentar que o cientista qualificado que se revela em tantas páginas deste livro se deixe sacrificar quantas vezes pelo "mitologista" político, a ponto de colocar no mesmo plano do conhecimento, a experiência interna, as "vivências", as "meditações", etc., e a experiência científica.» (3) A citação é extensa mas dela pode inferir-se em que sentido Rodrigues Martins vai investir contra o autor visado e com que propósito.

Independentemente dos posicionamentos ideológicos, à partida claramente identificados, do crítico e do criticado, não é neste plano que se vão discutir as ideias. Para Rodrigues Martins a perenidade do desenvolvimento da ciência, as suas permanentes respostas perante a realidade em constante devir, tornam-na «cada vez mais como o único instrumento fecundo de transformação da natureza e do homem, quando ao serviço da Humanidade»; uma concepção que ele classificava como optimista e de confiança nas possibilidades ilimitadas do método científico. É a concepção física do Universo. Para Weiszacker, a situação era completamente diferente e colocava-se na forma de interrogações pessimistas: «[...] Que dizer porém de a Ciência cumprir a sua missão em face da vida, se ela deixou de se saber orientar, inclusivamente no seu próprio domínio?» (4) Esta seria a outra face ou a concepção metafísica do Universo.

Weiszacker esforçava-se por subjectivar algumas das principais conclusões da Física Moderna; por exemplo, faz eco de teses, muito em voga em certos círculos,

(1) *Vértice*, 43, pp. 205-214; 44, pp. 281-287; 45, pp. 354-357; 1946 e *Vértice* 47, pp. 129-134; 48, pp. 229-233, 1947.

(2) Weizsacker, *Para Uma Concepção Física do Universo*, Livraria Atlântida, Coimbra, 1945.

(3) Rodrigues Martins, *Vértice*, 43, 1946, p. 206.

(4) Weizsacker, *op. cit.*, p. 2.

que pretendiam extrair das relações de indeterminação de Heisenberg, do par observador-observável, a possibilidade de o homem projectar na natureza as suas próprias experiências. Rodrigues Martins, na primeira parte do seu ensaio, sujeita estas teses a um forte tiroteio argumentativo, chamando à barra do juízo crítico problemas como o do método científico, o da intuibilidade na física moderna, a objectividade do conhecimento científico, o significado da Teoria Quântica e da Teoria da Relatividade. Na segunda parte do ensaio traça, em linhas gerais, a evolução da Física Clássica e da Física Moderna para poder concluir: «os quadros teoréticos da ciência resultam sempre de uma prévia esquematização da realidade; e é do conflito entre o que há de esquemático, de estabilizado, numa construção intelectual e o conteúdo essencialmente dinâmico que ela tem de atingir, é do conflito entre a simplicidade necessária do mundo representativo da ciência e a complexidade essencial do mundo real, que resulta, ao que julgamos, todo o dinamismo, todo o progresso do pensamento científico: os quadros formais da ciência vão-se alargando, revolucionando, à medida que o conteúdo apreendido pela experiência científica — experiência intelectual e técnica experimental — se vai enriquecendo» ([1]). Concluindo pelo esforço persistente de combater qualquer tentativa de enviesamento da física moderna em prol de projecções espirituais ou místicas situadas bem para lá do mundo físico, pois a Física Quântica e a Teoria da Relatividade constituem um «autêntico reencontro do pensamento científico com o verdadeiro espírito do racionalismo experimental que enformava a física clássica» ([2]).

Em 1949 aparece uma obra de Henry Margenau ([3]) cuja tradução, prefácio e notas são da responsabilidade de Rodrigues Martins. O livro de Margenau, professor de Física e de Filosofia Natural da Universidade de Yale, constituía uma reflexão sobre os princípios gerais nos quais assenta a ciência, neste caso a física. É neste sentido que se deve entender o objectivo de *Os Elementos Metafísicos da Física*. Na tradução portuguesa há a preocupação de clarificar os conceitos científicos empregues e que estavam longe de ser familiares aos filósofos saídos das Faculdades de Letras; assim, das 103 páginas impressas, 30 estão ocupadas por notas explicativas que vão desde o significado da função de onda, até ao problema da simultaneidade, passando pela discussão do éter e das relações de Maxwell. O prefácio a esta obra abre com um conjunto de considerandos epistemológicos, defendendo o seu autor a historicidade da razão e, numa clara alusão aos filóso-

([1]) Rodrigues Martins, *Vértice*, 47, 1947, p. 133.
([2]) *Ibidem*, p. 134.
([3]) Henry Margenau, *Os Elementos Metafísicos da Física*, Coimbra, 1949. Esta obra foi publicada numa colecção intitulada Biblioteca Filosófica dirigida pelo Prof. Joaquim de Carvalho, catedrático de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

fos, a necessidade do entendimento das teorias físicas modernas por todos aqueles que «busquem alcançar, realmente, uma justa compreensão do verdadeiro conteúdo das diversas correntes do pensamento contemporâneo» [1].

Rodrigues Martins não se eximiu a comentar algumas concepções do autor e nas notas expõe os seus pontos de vista. Perante a afirmação de Margenau, «que, afinal, o físico cria o seu universo e não se limita a descobri-lo», Rodrigues Martins contrapõe a perspectiva materialista, ou seja a existência de um mundo representativo, que resulta da interacção do mundo sensorial com a razão humana, que não é absoluta, mas evolui naturalmente. Formaliza o seu raciocínio, defendendo que «a fecundidade das previsões que se apoiam neste mundo representativo, o seu valor instrumental como guia eficaz da actividade humana, revelam insofismavelmente que a Razão ultrapassa o plano da realidade sensorial para se aproximar progressivamente da realidade objectiva, isto é, que o mundo representativo reflecte (está em correspondência biunívoca com) o mundo real» [2].

Os textos de Rodrigues Martins evidenciam quatro ideias base: *a*) a importância do estudo da história e filosofia da ciência na compreensão da construção e do alcance do conhecimento científico; *b*) a afirmação da existência de um mundo objectivo, exterior e independente do sujeito cognoscente; *c*) a relevância do dinamismo do binómio razão-experimentação na construção dos conhecimentos e como critério de verificação da justeza das suas conclusões; *d*) uma confiança (ou optimismo) nas possibilidades ilimitadas do método científico.

Estas suas quatro características filosófico-científicas manifestam-se de uma forma muito viva num outro ensaio, o último, que escreveu em 1969: o prefácio à edição portuguesa de um conjunto de artigos de Niels Bohr publicados num volume intitulado *Sobre a Constituição de Átomos e Moléculas* [3]. Destaque-se neste prefácio a referência muito viva e sugestiva, no campo da análise filosófica, ao contraste de opiniões entre os dois vultos que dominam a física do século XX, Bohr e Einstein. Esta obra foi traduzida por Egídio Namorado e é sob sua proposta que Rodrigues Martins [4] elabora o prefácio do livro.

[1] Rodrigues Martins, «Prefácio», *in* Henry Margenau, *op. cit.*, p. VII.

[2] Rodrigues Martins, «Notas», *in* Henry Margenau, *op. cit.*, p. 84.

[3] Niels Bohr, *Sobre a Constituição de Átomos e Moléculas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

[4] Foi o próprio Rodrigues Martins que, em conversa com o autor destas linhas, avançou com esta informação.

4.5. A revista *Vértice* e as suas contribuições para a filosofia da ciência em Portugal

A *Vértice*, filha de um movimento de ideias que já animara de uma forma bastante viva as colunas de jornais como o *Sol Nascente* e *O Diabo*, nasce em Coimbra no ano de 1943, assumindo-se como «Revista de Cultura e Arte». Após o desaparecimento dos dois periódicos acabados de nomear, a *Vértice* e a *Seara Nova* são duas das escassas publicações culturais com uma ampla difusão nacional, onde a cultura ultrapassava claramente as fronteiras artístico-literárias para se estender pelo campo da história, da filosofia, da ciência, passando pela economia e sociologia, e que, apesar de todos os escolhos político-culturais, persistirão até à década de 70 e, em plena actividade redactorial, exultarão com a data libertadora de 25 de Abril de 1974.

Se para alguns a *Vértice* nasce como fruto natural da importância com que emergia no meio artístico-literário português ([1]), nos finais da década de 30, o «neo-realismo», rapidamente esta revista se afirma no panorama editorial nacional como um órgão de cultura e acção, pautado por um desejo evidente de renovação do meio académico português tradicionalmente conservador. É da juventude estudantil que populava a mais velha universidade portuguesa, ainda recordada do conflito espanhol e dos ensaios homicidas da Legião Condor, vivendo agora os problemas colocados pela reconstrução do pós-guerra ([2]), que sairão os escritos mais significativos dos primeiros anos de vida desta revista coimbrã e nacional. Esta intenção de insuflar novas ideias no meio académico assume diversos matizes e, tal como os já desaparecidos *Sol Nascente* e *O Diabo*, uma das formas importantes dessa renovação é a assunção do conhecimento científico-técnico e filosófico como partes integrantes da cultura. Embora o fenómeno artístico-literário seja predominantemente tratado e debatido, pode ler-se no editorial de Maio de 1946, intitulado «Cultura portuguesa», um parágrafo dedicado à investigação científica em Portugal ([3]).

([1]) Carlos Reis, «Apresentação», *in* Carlos Reis (org), *Textos Teóricos do neo-realismo português*, Seara Nova, Lisboa, 1981.

([2]) «Os problemas deste post-guerra atingem uma tão grande agudeza, uma acção tão funda e exigem um cuidado tão atento, que pode dizer-se que não se trata de reconstruir o mundo que nela sossobrou, mas de reconstruir um novo.» (*In* Cultura e Acção, *Vértice*, II-6, pp. 3-6, 1946.)

([3]) «No campo da investigação científica, o panorama não é o melhor: à parte quatro ou cinco investigadores de boa categoria, nada mais temos a registar. Aqui, as condições materiais influem com um coeficiente muito mais elevado. Sem bons laboratórios e sem uma indústria que suscite e estimule a resolução de problemas, não pode haver verdadeiro trabalho científico que interesse equipas de investigadores e não apenas trabalhadores isolados que, cedo ou tarde, acabarão por estiolar ou cairão num enciclopedismo superficial e infecundo.» *Vértice*, II-7, pp. 81-85, 1946.

Coimbra já assistira ao aparecimento de uma revista cujo objectivo principal se caracterizava no combate pela integração da ciência como parte fundamental da cultura, mas cuja vida fora bastante efémera ([1]). A *Vértice* retoma esta pugna como uma das suas bandeiras e procurará mantê-la hasteada ao longo da sua vida de várias dezenas de anos; uma secção «Ciência e Técnica» vai dando notícias da actualidade de alguns dos aspectos mais inovadores e de outros, mais problemáticos, da criação científica contemporânea.

No mesmo número da *Vértice*, a anteceder a crítica escrita por Rodrigues Martins ([2]) ao ensaio de Egídio Namorado, *A Escola de Viena e Alguns Problemas do Conhecimento*, o autor do ensaio dissertou ao longo de seis páginas *Sobre as possibilidades da investigação científica em Portugal*. Defende, como medidas a tomar pelo país, a contratação para a universidade «de início, sábios estrangeiros ou nacionais de reconhecida competência, cuja missão será criar um corpo de investigadores nas respectivas especialidades» e simultaneamente seriam mandados para o estrangeiro «bolseiros portugueses, onde farão estágios de períodos variáveis, podendo ir até dez anos», de modo a não nos resignarmos com a situação de lanterna vermelha na investigação científica. Nas páginas da revista *Vértice*, um jovem finalista e um jovem assistente universitário, ambos de formação fisico-química, expõem perante um público, fora da universidade, os problemas do conhecimento e da investigação científica.

É ainda neste número de Novembro de 1945 que aparece uma nota crítica ([3]) que virá a desencadear uma das polémicas mais interessantes, em Portugal, no domínio da história e filosofia da ciência e que oporá dois espíritos dos mais lúcidos da intelectualidade portuguesa, António Sérgio e Bento de Jesus Caraça, num pleito em que se confrontam diferentes concepções sobre o conceito de número e a natureza da ciência. Esta polémica ([4]) já foi exaustivamente estudada ([5]); contudo o seu significado filosófico-científico merece que se lhe dediquem mais algumas linhas.

Sérgio escrevera: «([...] sobre os autores que mais fundamente satisfizeram as minhas "afinidades electivas") cuido dever chegar, mais ou menos, a três fontes:

([1]) *Vide* nota 2, p. 453.

([2]) *Vide* nota 4, p. 491.

([3]) António Sérgio, «A um passo de uma introdução a Berkeley», *Vértice*, I-4, pp. 42-48, 1945.

([4]) Bento J. Caraça, «Resposta a uma Nota de Leitura», *Vértice*, I-5, pp. 35-44, 1945; António Sérgio, «Réplica sem severidade a um severo amigo», *Vértice*, II-6, pp. 42-61, 1946; Bento J. Caraça, «Carta a António Sérgio — crítico», *Vértice*, II-7, pp. 126-140, 1946; António Sérgio, «Explicações para os que entendem a língua que eu falo», *Vértice*, II-8, pp. 214-232, 1946; Bento J. Caraça, «Notas em Guisa de conclusão», *in* B. J. Caraça, *Conferências e Outros Escritos*, Lisboa, 1970, pp. 317-320.

([5]) Amílcar Coelho, *Desafio e Refutação — Controvérsia entre António Sérgio e Jesus Caraça sobre a Natureza e o Valor da Ciência*, Livros Horizonte, Lisboa, 1990.

Platão, Spinoza e Kant» ([1]), e Caraça, na sua obra mais conhecida, referindo-se ao primeiro dos anteriormente citados, diz: «A Ciência e Filosofia gregas, lendo pela cartilha de Platão, impuseram, a partir do dobrar do século V para o IV aC, duas limitações: — rejeição do devir como base de uma explicação racional do mundo; rejeição do manual e do mecânico para fora do domínio da Cultura» ([2]) e afirma, alguns parágrafos adiante, que uma das influências da filosofia platónica no pensamento matemático traduz-se «no primado da figura e consequente degradação do número» ([3]). Digamos que a genealogia intelectual de ambos, pelo que se acabou de citar, fazia prever um embate de ideias cujo fulcro se situaria, além da importância e significado das ideias de Platão, no plano do entendimento da própria construção científica. É o que de facto vem a acontecer com o artigo publicado por Sérgio ([4]), criticando os pontos de vista expressos pelo autor dos *Conceitos Fundamentais da Matemática*, onde sustenta: primeiro, «afirmar a ideia do primado do número significa precisamente repetir Platão»; segundo, «a Ciência é a busca de permanentes [...] e o permanente por excelência [...] é a relação a que o cientista dá o nome de lei». Estas duas ideias essenciais constituem as pistas em torno dos quais se desenvolverá toda a polémica, suscitando da parte de ambos os contendores uma argumentação cerrada que se espraiará por oito peças ([5]) e onde se vão confrontar dois modos diferentes de entender o Mundo.

Caraça replica ([6]), conduzindo a sua argumentação de acordo com a linha seguinte: primeiro, discordância absoluta de em Platão já aparecer o primado do número, exigindo a Sérgio uma prova, no âmbito da história da ciência, de tal ideia; segundo, a contestação da afirmação sergiana de a matemática ser, na sua natureza, «uma ciência de carácter essencialmente platónico»; terceiro, contestação do quadro interpretativo feito por Sérgio sobre a evolução da ciência, isto é, da defesa de uma realidade permanente contra uma realidade fluente. Entretanto, o replicante alude à falta de rigor, sob o ponto de vista matemático, em particular, de algumas das ideias críticas de Sérgio sobre as relações entre as diferentes classes de números.

([1]) António Sérgio, «Genealogia intelectual», *Seara Nova*, 580, pp. 375-376, 1938.

([2]) Bento J. Caraça, *Conceitos Fundamentais da Matemática*, Lisboa, 1963, pp. 191 segs. Este livro de Bento de Jesus Caraça é a sua obra mais conhecida e é constituído por três partes (Os Números, Funções, Continuidade), tendo as duas primeiras sido editadas, em volumes separados, na Biblioteca Cosmos. A obra completa só foi editada, num único volume, após a morte do autor. Desde a primeira edição do primeiro volume (Junho de 1941) até à edição integral que citámos (Outubro de 1963) fizeram-se onze reedições (cinco do primeiro volume, duas do segundo e quatro do texto completo), talvez, na época, o maior sucesso editorial em Portugal de um livro de teor científico.

([3]) Bento J. Caraça, *op. cit.*, p. 191 segs.

([4]) *Vide* nota 3, p. 496.

([5]) *Vide* notas 3 e 4, p. 496.

([6]) *Vide* a primeira referência da nota 4, p. 496.

Sérgio responde com a «Réplica sem severidade a um severo amigo» numa clara alusão à reprimenda passada por Caraça que o acusara de, na linguagem matemática, recorrer a expressões que «não podem ter outro resultado que não seja confundir as ideias dos seus leitores» (1). Na sua resposta procura deslocar o campo da discussão das questões estritas da matemática platónica para «o espírito matemático da Filosofia de Platão» (2). Passa-se para o domínio da interpretação das ideias do filósofo. Nos pontos seguintes, Sérgio procura responder a todos os argumentos de Caraça e, recorrendo a citações de Einstein e de Broglie, termina com um «não deve ser difícil a um professor de matemática [...] admitir a hipótese que apreciou mal Platão».

Sérgio e Caraça conhecem-se bem, por certo que já teriam confrontado opiniões, não são dois desconhecidos. E, porque uma polémica implica um duelo entre ideias diferentes onde há uma colisão de argumentações com o objectivo de apurar um vencedor, os contendores desenham a sua estratégia de combate que tem em conta muito do que já conhecem do adversário. Na sua segunda réplica, Caraça alude claramente ao Sérgio-crítico e ao Sérgio-polemicante. O primeiro é o apóstolo da razão e da coerência argumentativa, o segundo é o ilusionista da palavra e o trauliteiro da pena. Há que separar as águas entre as duas personagens e, num curioso artifício, Caraça, saltando por cima do Sérgio-polemicante, reargumenta com o Sérgio-crítico. E conclui que «a Ciência Moderna constrói um mundo teórico em *devir*, um mundo de verdades *relativas*, porque correlacionadas a um dado estado do processo histórico, um mundo sem *Causa* nem *Fim*» (3), tendo antes sustentado que «Platão procurou no mundo das Formas um mundo da invariabilidade lógica, um mundo do *absoluto*, da *imutabiliade*, subordinado ao misticismo obscuro da *Forma e do Bem*» (4).

A polémica caminha para o fim, haverá mais uma peça de cada um dos autores, mas ambos sabem que as suas posições são irredutíveis, não adianta cavar mais trincheiras porque não há nada mais a ganhar. Moral da história: não houve vencedor nem vencido. Esta polémica no campo das ideias da história e filosofia da ciência é importante na medida em que pôs em confronto teses opostas que na época pareciam polarizar uma grande influência sobre o meio intelectual português: é o confronto entre materialismo e idealismo, onde está patente a mesma ambição, dominando ambos os contendores, em implantar um ideário fundamental que contribua para a formação de um homem cultural e civicamente libertado.

(1) *Vide* a segunda referência da nota 4, p. 496.
(2) Amílcar Coelho, *op. cit.*, p. 36.
(3) *Vide* a quarta referência da nota 4, p. 496.
(4) *Ibidem*.

Àparte os artigos de Egídio Namorado e Rodrigues Martins, este publicando na revista só na década de 40, enquanto o primeiro estende a sua colaboração até à década de 70, uma outra colaboração se destaca no domínio da história da ciência em Portugal: a de Luís Albuquerque ([1]). Já em 1947 e 1948 este autor dera à estampa diversos artigos tendo como objecto de estudo o século XVIII português, onde foram apontados temas como José Anastácio da Cunha ou a reforma pombalina do ensino superior ([2]). Ao longo da década de 60 Luís Albuquerque fixa-se na história da ciência no período da expansão portuguesa optando por temas ligados à náutica e à matemática quinhentistas ([3]), não esquecendo, ao comemorar a efeméride do nascimento do sábio pisano (o quadricentenário do seu nascimento), de estudar o conhecimento de Galileo Galilei no Portugal setecentista ([4]).

5. A filosofia da ciência no pensamento de inspiração católica

O pensamento de inspiração católica não se alheou do movimento científico e filosófico que caracterizou o século. É a partir de dois títulos periódicos, *Brotéria* e *Revista Portuguesa de Filosofia*, que melhor podemos acompanhar as suas afirmações, no que à filosofia da ciência interessa. A *Brotéria*, iniciada em 1925 ([5]), constitui uma iniciativa de membros da Companhia de Jesus, tal como a *Revista Portuguesa de Filosofia*, fundada em 1945 no seio do então Instituto de Filosofia Beato Miguel de Carvalho ([6]), hoje Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa.

([1]) *Vide* ponto 7 deste capítulo.

([2]) Luís Albuquerque, «José Anastácio da Cunha», *Vértice*, IV-46, pp. 52-58, 1947; Luís Albuquerque, «As ciências exactas na reforma pombalina do ensino superior», *Vértice*, IV-52, pp. 499-504, 1947, V-53, pp. 46-52, 1948, V-54, pp. 132-138, 1948.

([3]) Luís Albuquerque, «Instrumentos, ábacos e gráficos na náutica portuguesa dos séculos XVI e XVII», *Vértice*, XXVI, pp. 282-297, 706-728, 1966; XXVII, pp. 70-90, 531-539, 618-624, 851-856, 1967.

([4]) Luís Albuquerque, «Sobre o conhecimento de Galileu e Copérnico em Portugal no século XVII», *Vértice*, XXV, pp. 14-27, 1965.

([5]) Referimo-nos à Segunda Série, subtitulada *Fé, Ciências, Letras*, mais tarde *Revista Contemporânea de Cultura*, depois *Revista de Cultura* e, ainda actualmente, *Cultura e Informação*. O título *Brotéria* foi fundado em 1902, como *Revista de Sciencias Naturaes do Collegio de S. Fiel*. Vicissitudes várias, incluindo a implantação da República em 1910 e o espírito anticlerical que a acompanhou, obrigaram ao exílio do título, que foi editado a partir do Brasil e de Espanha, fixando-se em Lisboa em 1928.

([6]) No seu primeiro ano, a *Revista Portuguesa de Filosofia* foi editada em Lisboa como «secção filosófica» da revista *Brotéria*, transitando a edição, no ano seguinte (1946), para Braga, onde estava, de facto, o seu corpo redactorial.

Em qualquer destas revistas, além de artigos de tese ou de comentário, encontramos a preocupação de acompanhar a actualidade, incluindo nesta o movimento editorial nacional e estrangeiro, sendo assinalável que as principais obras de filosofia da ciência não sejam, em geral, até às décadas mais recentes, objecto de recensão ou de menção. A valorização da metafísica, na perspectiva neo-escolástica, que caracteriza ambas as revistas, poderá justificar esta lacuna.

É, sobretudo, a estes títulos católicos que se deve o facto de a biologia e a genética terem marcado presença junto do público leitor, e não terem sido esquecidas pelo pensamento filosófico português durante quase todo o século. Preocupação constante da revista *Brotéria*, também o título bracarense lhes dedicou artigos e recensões.

5.1. *Brotéria*

Não sendo uma publicação especificamente filosófica, mas, genericamente, de cultura e informação, as intenções redactoriais da *Brotéria*, ligadas a preocupações religiosas e personalistas, são marcadas por um assinalável eclectismo temático, onde a divulgação científica, o acompanhamento crítico de matérias científicas e de questões epistemológicas e a ética da ciência estão presentes. Se, por vezes, o tom dos artigos não escapa a um cunho mais doutrinário do que reflexivo, sobretudo à medida que recuamos no tempo, o contributo desta publicação para uma caracterização do pensamento filosófico (e filosofante...) português sobre a ciência ao longo do século não deixa de ser significativo. Acompanharemos os contributos da revista *Brotéria* para a compreensão da filosofia da ciência em Portugal no século XX por meio de alguns artigos representativos do conjunto dos textos de autor publicados. Assim se evidenciarão, pelas palavras dos intervenientes, as suas posições, permitindo ao leitor que realize ele próprio o respectivo confronto com os outros autores, contemporâneos daqueles.

A par da simples divulgação científica e tecnológica, particularmente nos domínios da física e da biologia, um tema mereceu, até ao início da década de 40, a publicação regular de artigos: a teoria da relatividade, normalmente associada ao neopositivismo. Em vários desses artigos surgem referências a textos que Abel Salazar, Bento de Jesus Caraça e Rui Luís Gomes publicaram noutras tribunas ([1]), o que indicia a actualidade redactorial da revista e a atenção que outros títulos lhe mereciam.

([1]) A propósito de Abel Salazar, Bento de Jesus Caraça e Rui Luís Gomes, *vide* ponto 3 deste capítulo.

A teoria einsteiniana, além de discutida em alguns dos seus argumentos, será pretexto para considerações sobre a «complicada aparelhagem matemática» da física contemporânea, no dizer de Germano Rocha [1], e também sobre as correntes filosóficas da actualidade, onde se inclui a Escola de Viena, de que a física de Einstein «é o primeiro e o mais importante fundamento» (*EI*, p. 6). O artigo de Germano Rocha constitui exemplo de um tipo de comentários que foram publicados na *Brotéria* nos anos 30. Note-se que o autor recorre à edição francesa da obra referida [2].

A interpretação à letra de algumas afirmações de Einstein e Infeld justificará questões como as seguintes, em grande parte exteriores à inteligibilidade relativista, mas decididamente apostadas em refutar as propostas einsteinianas: «O mundo físico, o mundo da realidade e o mundo das impressões sensíveis são três cousas idênticas ou três cousas diferentes? Neste último caso, quais as suas relações? Como entra o mundo das impressões sensíveis na Física, ciência objectiva? Como entra, nesta ciência, o mundo metafísico da realidade? Quem é que percebe isto? Quem fica, em vista do que dizem os autores, com duas ideias claras a este respeito? É a esta confusão que se chama "vulgarizar"?» (*EI*, p. 9) — esta última questão dirige-se a Bento de Jesus Caraça, que classificara, em artigo publicado n'*O Diabo* n.° 223 [3], a obra visada pelo artigo de Germano Rocha de «livro modelar de vulgarização científica».

A outro nível, será o realismo pretendido para a ciência que levará G. Rocha a criticar os fundamentos da relatividade, particularmente a «grande proposição» que afirma que «a velocidade da luz é constante para qualquer observador» (*EI*, p. 14); por exemplo: «Tal como Einstein e outros físicos a interpretam, a proposição que estamos *a discutir, que domina absolutamente a Física einsteineana, não foi confirmada, de modo nenhum, a meu ver, pela experiência*. A que foi confirmada pela experiência não foi a proposição "a velocidade da luz-real é constante" como pensam, repetimos, os físicos, que subentendem o termo real adeante do termo luz, mas sim esta, que é muito diferente, "a velocidade da luz-sentida é constante". [...] Einstein, para desfazer o círculo contraditório, formado pelas transformações clássicas e a proposição "a velocidade da luz é constante", diz: *o círculo deve ser quebrado, em qualquer parte*. E a sua "única saída" é esta: quebrar o círculo pelo primeiro conceito, "velo-

[1] Germano Rocha, no seu artigo «*L'évolution des idées en physique*», *de Alberto Einstein e Leopoldo Infeld* (Vol. 29, Fasc. I, 1939, pp. 5-19). Esta obra passará a designar-se pela sigla *EI*.

[2] A edição original, em língua inglesa, é de 1938 (*The Evolution of Physics*, Fimon & Schuster, Nova Iorque); a francesa é do mesmo ano (*L'Évolution des Idées en Physique*, Flammarion, Paris). Quanto à edição portuguesa, *A Evolução da Física*, Livros do Brasil, Lisboa, s/d.

[3] *Vide* nota 5, p. 474.

cidade", daquela proposição, conceito que encadeia, como se sabe, o espaço e o tempo. Pois, a meu ver, quis quebrar o círculo pelo ponto mais forte. Aí, nesse ponto, já chegámos onde queríamos, dentro da Mecânica. Aí, nesse ponto, está o resultado de uma longa evolução, que vai desde o baixo confusionismo primitivo até à respeitável altura, a que os clássicos conduziram esses conceitos. *A saída é outra*, me parece, conforme já expliquei. É preciso procurar, melhor, na "grande proposição", que tem de ser quebrada, um ponto mais fraco: o conceito de *luz*, impregnado de confusionismo, como já mostrei.» E Germano Rocha conclui: «Tivesse Einstein desconfusionado a luz e não teria tido necessidade de criar a sua relatividade restrita.» (*EI*, pp. 15-16.) A «confusão entre o objectivo e o subjectivo, no estudo das partículas que constituem a matéria e as radiações, esse confusionismo que foi elevado por Einstein à *categoria de princípio científico*, como vimos, projecta-se, *por esse facto*, sobre tudo e sobre todos, cheio do prestígio das *élites* de onde partiu. Ciência confusionista, filosofias sábias e concepções correntes deformadas e deformadoras — eis o caminho por onde o confusionismo se instala, no campo macroscópico da vida corrente, de onde tinha sido expulso, pelos séculos fora [...]» (*EI*, p. 19).

A afirmação e defesa do carácter realista e pragmático da física, contra uma física idealista e dogmática (de que Einstein seria o exemplo), constituindo, simultaneamente, uma reacção às pretensões da «física matemática», foi também objecto de artigos de cariz formalmente informativo publicados nos anos 30 e 40. Tal é o caso de «Os fundamentos da ciência física» (Vol. 29, Fasc. II-III, 1939, pp. 179-192) (1), tradução de um artigo de McLaughlin (2) sobre a obra *Electromagnetics*, de A. O'Rahilly, e que nos pode servir de exemplo desta linha editorial da *Brotéria*. Sintomaticamente, a justificação da publicação daquele texto começa por estas palavras: «A velha polémica do valor da metafísica está a querer renascer entre nós. A propaganda das ciências exactas radica, por vezes, no desprezo da especulação. Parece criar-se um novo mito físico-matemático, a expensas da incredulidade da filosofia.»

Curiosamente, o trabalho de McLaughlin, que remete amiúde para os mais diversos autores as variadas teses que relata, inicia-se por uma breve síntese da concepção da matéria e da cosmovisão decorrentes da mecânica clássica, concluindo que: «Movendo-se cada partícula, segundo as leis de Newton, a história futura do universo ficaria exactamente determinada, uma vez que se fixassem, num instante dado, as posições e velocidades das partículas. Foi este o caminho para o determinismo filosófico e para a negação do livre arbítrio.» (*OF*, p. 179.) Segue-se uma breve descrição da nova concepção indeterminista da matéria e da cosmovisão

(1) Esta obra passará a designar-se pela sigla *OF*.
(2) O artigo foi publicado originalmente na revista irlandesa *Studies*, Dublin, Dezembro de 1938, pp. 657-666.

decorrentes da física das primeiras décadas do século XX, que implicam que «a história futura do mundo já não ficará determinada pelas leis da natureza», abrindo as portas à «ideia do livre arbítrio». A dificuldade de entendimento destas novas concepções é atribuída «à técnica da descoberta, que é matemática», aos «caminhos tortuosos seguidos pelos fisicistas» e «à confusão entre os próprios fisicistas, no que respeita a relativa importância da observação e da invenção na ciência experimental», que constitui «o principal obstáculo» ao referido entendimento (*OF*, p. 180). A polémica em torno dos «campos respectivos da física e da metafísica e as relações da especulação matemática perante a experiência no estudo dos fenómenos naturais» terá uma justificação: «a teoria da relatividade de Einstein parece ser a causa inocente ou ocasião».

Sempre em tom descritivo, citando diversos comentadores e divulgadores, Mc Laughlin destaca que «Einstein também contribuiu para o fortalecimento do princípio, segundo o qual o que não é observável não tem significação, e, consequentemente, não deve ser incluído nas nossas teorias», princípio que será defendido como «uma das maiores revoluções no pensamento científico», segundo C. G. Darwin, ou desvalorizado como «idiotice rematada», segundo Dingle (*OF*, p. 181). A não aceitação do princípio caracterizará o realista, que acredita num universo «que existe independentemente do pensamento»; a sua defesa será própria do fisicista e do filósofo idealistas, que inventam um universo para si próprios (*OF*, p. 181). A questão terá origem na valorização da significação da matemática, quando, segundo o autor do artigo, «a sua função na ciência é coordenar postulados com observações», recordando que «*nihil est in intelectu quod non prius fuerit in sensu*» (*OF*, p. 182). Sempre secundado em opiniões de diversos professores, o nosso autor vai invocando argumentos «contra a tendência de partir de teorias matemáticas abstractas e universais *a priori* e contra a tendência de reduzir toda a ciência a nominalismo puro», estabelecendo, com N. R. Campbell, «duas espécies de fisicalistas: os que experimentam e os que teorizam. O experimentador parte da indução, cujos produtos aumentam por acréscimo; o teórico arquitecta sistemas para explicar leis, dominado pela fantasia» (*OF*, pp. 181-182). Recorrendo, agora, ao professor alemão J. Stark, teremos, em física, o espírito pragmático, que se dirige à realidade e procura descobrir leis, sempre baseadas em factos reconhecidos como certos, e para quem uma teoria matematicamente formulada não é um fim em si mesmo; e o espírito dogmático, que «começa por definições arbitrárias de relações entre símbolos, às quais pode ser atribuída uma significação geral e, portanto, física» (*OF*, p. 182), mesmo que tenha que desvalorizar resultados contraditórios da experiência. Lenard e Rutherford serão exemplos de fisicistas pragmáticos, Einstein, Schrödinger, Born, Jordan, Heisenberg e Sommerfeld sê-lo-ão dos dogmáticos. O dogmático, «ainda antes de ser publicada a sua teoria revolucionária, prepara-lhe

o caminho por meio de torrencial propaganda com artigos em revistas e jornais, e, se possível for, por conferências feitas em digressões por todo o mundo» (*OF*, p. 182). Tal foi o caso da «vastíssima publicidade das teorias de Einstein sobre a relatividade», objecto de «teimosa propaganda» (*OF*, p. 182).

Depois de serem referidos diversos autores com análises menos apaixonadas sobre a relatividade, McLaughlin invoca N. R. Campbell e a sua opinião da duplicidade da contraprova duma teoria científica: ela «deve ser, geralmente, aceite pelos homens de ciência e deve causar uma certa satisfação intelectual», pelo que «o acolhimento de uma teoria científica é, em grande parte, uma questão de gosto e depende do atractivo que ela desperta nos "leaders" da ciência, em determinada época» (*OF*, p. 186).

A confusão «causada por grande parte da "ciência moderna"» dever-se-á a uma «descurada mistura» de filosofia, matemática e física, que «são compartimentos distintos do conhecimento»: «a filosofia maneja atributos transcendentais, dedutivamente», «a matemática é, também, sobretudo, dedutiva; mas versa, unicamente, sobre a quantidade, propriedade da matéria que permanece, quando lhe extraímos todos os atributos dos corpos acessíveis aos sentidos, ou seja, as qualidades», e a física «completa-se mais com a experimentação do que pelo refinamento das suas definições: é, essencialmente, uma ciência indutiva» (*OF*, pp. 186-187). Parte do problema epistemológico consiste em saber como poderá «a física matemática prestar serviços ao fisicista» (*OF*, pp. 186-187). A. O'Rahilly, autor da obra analisada por McLaughlin, «parece estar em perfeito acordo com Duhem, Poincaré, W. R. Thompson, Dirac e outros eminentes homens de ciência»: «A única coisa que importa e cientificamente se deve considerar efectiva num livro de física (teorética) são as suas fórmulas quantitativas, ou aquilo que chamamos a sua álgebra. O resto, o "discurso", hoje em dia, reduz-se ao romanesco palavreado sobre relógios, varinhas de condão, fantasiosos observadores, viagens de gémeos, homens em foguetões. A *ciência* da física está ligada ao laboratório físico sobre a terra, aos resultados quantitativos daí obtidos, sobre o fundo operacional das qualidades.» (*OF*, pp. 188-189.) «Eis porque empalidece a visão matemática da natureza, derivada da tradição pitagórica e platónica, segundo a qual o mundo poderia ser entendido exclusivamente pela ciência do número» (*OF*, p. 189); antes, já McLaughlin referira que «não compete aos físicos modernos "provar" o idealismo nem estabelecer a doutrina do livre arbítrio, como também não competiu à ciência do século dezanove "provar" o materialismo ou o determinismo» (*OF*, p. 187). Os «fisicistas» como Einstein «têm-se entretido com um inofensivo pedaço de álgebra, à força do qual deram em epistemologistas e teólogos», pelo que «tem de desistir-se de atribuir a Einstein uma teoria *física*. As doutrinas do judeu alemão poderão ser aceites, unicamente, como um pouco de matemática pura» (*OF*, p. 191).

Ilustrativa de outro tipo de análises divulgadas pela *Brotéria* é a crítica de J. Nogueira Machado, sob o título «Relatividade restrita neo-positivista» (Vol. 31, Fasc. III-IV, 1940, pp. 270-293) ([1]), ao livro de Rui Luís Gomes, *Teoria da Relatividade Restrita* ([2]). Considerando esta obra «como verdadeira crítica científica, e não como um dos lindos, fantásticos e paradoxais romances vulgarizadores da Relatividade» (*RR*, p. 272), o articulista propõe o seu texto como «*apêndice* e *complemento* do livro do Sr. Prof. Ruy Luís Gomes» (*RR*, p. 272), dividindo o artigo em críticas de ordem científica (chamando à colação Maxwell, Lorentz, Poincaré, Michelson, Miller, Broglie e Minkowski) e de ordem filosófica. É nestas últimas que o neopositivismo, presente no título do artigo, é visado, depois de Nogueira Machado ter esclarecido, na «Nota prévia» com que inicia a sua redacção: «A quem ler o nosso áspero título imediatamente notamos que a responsabilidade pela fusão dos seus dois elementos cabe — ao menos por hoje — ao Exm.º Sr. Prof. Ruy Luís Gomes, que, de boa vontade, a assumirá, em companhia de alguns outros ilustres representantes da física e filosofia científica actual. Por nossa parte, nenhuma intenção temos de propugnar solidariedades entre a doutrina de Einstein e o Neopositivismo.» (*RR*, p. 270.)

A argumentação de Nogueira Machado procura evidenciar o que considera a «aparente contradição» de Rui Luís Gomes ao negar a metafísica, por um lado, e ao «metafisicar» (*RR*, p. 288), por outro. Depois de se demarcar de «vários *metafísicos*» que dão, «nas suas relações com as ciências e com a própria *metafísica*, ocasião a confusões lamentáveis» (*RR*, p. 288), o autor questiona algumas afirmações pretensamente positivas: «não vemos porque se julga tão fácil decretar o metafisicismo das explicações de Lorentz e o antimetafisicismo das de Einstein», ou que motivos haverá para a «"oposição radical" — proposta por alguns *defensores* e *opugnadores* de Einstein — entre absoluto metafísico e absoluto de invariância matemática» (*RR*, p. 289). Ou, ironicamente: «Facilmente explicaríamos a repetição da identificação neopositivista (mais especificamente *carnapeana*) de pseudoproposição, proposição sem sentido, proposição de sentido e verdade não verificável, proposição metafísica. [...] Como, porém, o autor é positivista e diz que expõe doutrina empirista e esses "*directa* ou *indirectamente* verificável", "possibilidade, de facto ou, pelo menos, lógica, de a verificar ou contraprovar", mais tarde se transformam em "*verificação experimental*", seremos talvez obrigados a ligar às suas *verificações* um sentido, que não suportem as proposições metafísicas? — Nem as físicas resistirão a tal rigorismo exclusivo da experiência externa!» (*RR*, p. 289.) Mais

([1]) Esta obra passará a designar-se pela sigla *RR*.

([2]) *Vide* nota 3, p. 457. «É o n.º 2 duma esperançosa colecção iniciada pelo "Núcleo de Matemáticas, Física e Química"», esclarece Nogueira Machado relativamente à edição da obra daquele professor da Faculdade de Ciências do Porto.

adiante, dirá: «Nem é impossível que, além da metafísica, também a física seja refractária ao positivismo negativista de Comte ou Carnap.» (*RR*, p. 292.)

Nogueira Machado considera que Rui Luís Gomes «faz metafísica» em alguns passos da sua obra, que refere, onde este admite «o valor da inteligência», «admite e procura a inteligibilidade do ser» e «procura a inteligibilidade e a verdade do ser» (*RR*, p. 290), terminando o seu artigo com considerações sobre o conceito de espaço, nas quais pretende reforçar algumas incongruências teóricas do autor que critica: sendo o espaço de que Rui Luís Gomes fala «um espaço físico, reificado, com propriedades físicas e experimentais», «ou este espaço é o único espaço de que se possa falar, ou não», seguindo-se que, se não é o único, algum espaço teremos que pode ser objecto dos metafísicos, que o poderão «julgar reservado a um domínio supracientífico (?), particularmente porque a concepção neopositivista da geometria ainda não possibilita um espaço meramente matemático, além do físico». «Se, porém, este espaço identifica todos os espaços de que se possa falar, então, ou o A. defende um tipo de espaço reificado, absoluto (!), bastante análogo, por certo, ao de Newton, — ou escapa-se dele (sem se escapar do Neopositivismo?) com geometria do tipo da Relatividade Geral. Mas, neste caso, se afirmar que aquele é o único espaço de que se possa falar, reduz a controvérsia entre Newton e Einstein a uma mera questão de matemática, de lógica pura (por causa do Neopositivismo!), sem aquela significação real-experimental, que o A. exige com tanta insistência para o verdadeiro valor de uma teoria física.» (*RR*, p. 293.)

Note-se que, até à década de 50, a física quântica não mereceu a atenção dos colaboradores da *Brotéria*.

Além da regular publicação de artigos de divulgação científica, será a biologia a ciência merecedora de artigos reflexivos ao longo das décadas de 40 e 50, aliás já presentes na década anterior. Um nome se destaca, nestes anos: o de Agostinho Veloso (1894-1970) ([1]). Intransigente defensor da existência de Deus, opor-se-á sistematicamente ao evolucionismo (ou transformismo) monista e ao materialismo que lhe é subjacente.

Várias das suas intervenções procuram mostrar que estas posições decorrem do «terrível fanatismo anti-religioso» de Haeckel (p. 637 de *O Pecado Original do Transformismo*, Vol. 60, Fasc. 6, 1955, pp. 632-644) ([2]), que considerava que uma razão era suficiente para admitir o evolucionismo darwinista, a de permitir a exclusão da intervenção divina na explicação da evolução da vida; relativamente às ideias de Darwin (e de Lamarck) sobre a evolução das espécies por selecção natural, sem exclusão da existência de Deus (para Darwin, é radicalmente impossível

([1]) Ingressou na Companhia de Jesus em 1937; possuía uma formação autodidáctica.
([2]) Esta obra passará a designar-se pela sigla *PO*.

compreender o universo como resultado de um destino ou de uma necessidade cega, pelo que se declara deísta), A. Veloso considera-as, e ao transformismo assim assumido, «a coisa mais inocente do mundo, e estimulador do esforço de procura, na investigação da verdade» (*PO*, p. 638). Não que o articulista adira ao darwinismo, pois não considera que a evolução seja explicável por qualquer tipo de mecanismo; digamos que o aceita como hipótese ultrapassada.

A outro nível, são a «desespiritualização do mundo moderno» e a «mística subjacente às origens da mecânica», que classifica de «atitude falsa, de tipo satânico, cujo triunfo seria o regresso à escravidão e à barbárie» (p. 134 de *Metafísica e Experimentalismo*, Vol. 60, Fasc. 2, 1955, p. 129-147) ([1]), que constituem o alvo das suas análises. Considerar que «as leis físicas comandam absolutamente todo o nosso comportamento biológico» (*ME*, p. 137) conduz ao monismo materialista. A lei biogenética fundamental de Haeckel originou o «transformismo suspeito», «que por toda a parte se vulgarizou, a ponto de se transformar em argumento fundamental de determinada teoria física, e até razão de ser de nova concepção política e social», isto é, o «evolucionismo monista» e o «comunismo ateu» (*ME*, p. 138). O mundo da liberdade identificar-se-ia com o mundo da matéria, submetidos ao «determinismo cego das forças naturais» (*PO*, p. 641). Na ausência de factos biológicos que suportem inequivocamente as ideias transformistas e lhes confiram estatuto científico, serão os preconceitos ideológicos que levam os evolucionistas a estabelecerem a sua teoria.

As colaborações de Agostinho Veloso introduzem declaradamente no campo da reflexão sobre a ciência, como vimos, aspectos de ordem política e ideológica, por vezes com cariz panfletário. Será outro colaborador da *Brotéria*, igualmente vocacionado para as questões biológicas, quem aprofundará estas dimensões da actividade científica: Luís Archer ([2]). E fá-lo-á com o rigor de quem conhece, por experiência, o labor científico.

No mesmo fascículo em que foi publicado um artigo de A. Veloso acima referido, Luís Archer dá à estampa, sob o título *A Ciência Marxista no Mundo de Hoje* (Vol. 60, Fasc. 6, 1955, pp. 645-657) ([3]), um texto em que chama a atenção para as relações íntimas da actividade científica com opções filosóficas, doutrinas político-ideológicas, realizações económicas e questões axiológicas. O objectivo de Luís

([1]) Esta obra passará a designar-se pela sigla *ME*.

([2]) Luís Archer (n. 1926), licenciado em Biologia (1947), em Filosofia (1954) e em Teologia (1960), doutorou-se em Genética Molecular (1967, Georgetown University, Washington); ocupou a primeira cátedra de Genética Molecular em Portugal (1979-1996, na Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa); realizou investigação no Instituto Gulbenkian de Ciência (Oeiras), onde criou e dirigiu o Laboratório de Genética Molecular (1971-1991).

([3]) Esta obra passará a designar-se pela sigla *CM*. Também sobre Luís Archer, *vide* pp. 514-518 e 521-524.

Archer é assinalar «as grandes linhas segundo as quais se move a ciência dialéctica dentro da mentalidade científica moderna», mostrando, também, que «há uma ciência marxista que se diz deduzida do materialismo dialéctico e que pretende ser uma prova experimental da sua verdade», constituindo a ciência uma «arma fundamental» do embate entre o Comunismo e o Ocidente (*CM*, p. 645).

O artigo começa por referir diversos exemplos da afirmação dogmática da ciência soviética — na linguística, na fisiologia, na medicina, na química, na física, na literatura, na história — e vários casos de condenação e de retractação de cientistas e de exclusão de teorias (mencionem-se, por exemplo, os anátemas de idealismo lançados sobre o princípio da complementaridade de Bohr, o princípio da indeterminação de Heisenberg, também considerado machista, ou a relatividade generalizada de Einstein), para, depois, se centrar no caso da Nova Genética Russa, cuja questão se iniciou em 1948 nas sessões de Verão da Academia Lenine das Ciências Agrárias.

«Em todos os casos [escreve Luís Archer] aparece, sempre, a preocupação de provar que só prospera a ciência feita na orientação do materialismo dialéctico, sendo, também, muito explícita a intenção de dar feição e unidade dialéctica a todos os ramos da ciência, armando, assim, o comunismo com a força duma ciência *sua* e *una*.» (*CM*, p. 648.) Parte-se do princípio «de que a realidade é dialéctica e que portanto, toda a teoria que o não for, não corresponde à objectividade do mundo — é falsa». «Se só o que é dialéctico é científico», só a ciência do partido marxista é verdadeira e exacta (*CM*, p. 654). A ciência russa pretende fazer a síntese entre «a teoria (decalcada e deduzida do materialismo dialéctico) e a experiência» (*CM*, p. 654). Em qualquer teoria, o critério de verdade «são os resultados que ela obtém nas suas aplicações à agrobiologia, sociologia, etc.» (*CM*, p. 654). «E se em algum caso parecer que a experiência contradiz um dogma marxista, essa deve ser rejeitada como errónea.» (*CM*, p. 655.)

Quanto à genética, na referida Assembleia «foi acusada de reaccionária e pseudocientífica a genética mendeliano-morganista mundialmente aceite, e foi imposta a genética mitchuriniana de Lyssenko como a única verdadeiramente científica e dialéctica» (*CM*, p. 648). Foram encerrados laboratórios, demitidos cientistas, feitas retractações, impedida «a propagação da teoria mendeliana da hereditariedade, substituindo-a por uma biologia estrita e exclusivamente soviética — o mitchurinismo. Os planos de investigação, programas de ensino, revistas, publicações e quaisquer outras actividades científicas, seriam, desde então, rigorosamente fiscalizadas» e banido todo aquele «que apresentasse conivências com essa pseudociência "metafísica" e "idealista"» (*CM*, p. 649). Por ser anticientífica e antidialéctica, foi rebatida a teoria clássica de que os genes se localizam constantemente nos cromossomas, de número também constante, surgindo inúmeras expe-

riências, «quase todas tendentes a fazer a genética mais dependente da influência do meio, ou seja, do alcance e domínio dos homens, e menos sujeita a leis rígidas e constantes, consideradas antidialécticas» (*CM*, p. 649). Ironicamente, a ineficiência dos resultados obtidos na agricultura pelos trabalhos desenvolvidos a partir da teoria de Lyssenko estaria na causa do seu afastamento, por ocasião da redacção do artigo de L. Archer.

Invocando o sentir expresso da comunidade científica internacional nas sessões de 1952 dos «Rencontres Internationales de Genève» (citando nomes como os de E. Schrödinger, L. Rosenfeld, M. Born, Fantappié, Guyenot, G. Bachelard, entre «muitos outros»), Luís Archer refere as duas «tendências mais pronunciadas»: «a necessidade de uma ciência humana e humanizadora que faça que o homem *domine* a natureza, em vez de ser dominado pela técnica», e «a aspiração duma *síntese* humana, e sobretudo um esforço de uma integração global do conhecer humano». O articulista constata, então, que, relativamente àquelas tendências, «a ciência russa traz uma resposta terrivelmente decidida e dogmática, cuja violenta travação e unidade contrasta com as tendências ainda hesitantes e vagas do mundo ocidental» (*CM*, p. 651), mundo ocidental cuja comunidade científica sofre o «remorso da bomba atómica». Daí que surja, «como reacção, um esforço de reintegração do fenómeno científico na personalidade humana», acentuando-se o «aspecto subjectivo da ciência em acto» (*CM*, p. 651), e a necessidade «de fazer a fenomenologia do sábio e construir um humanismo científico», insinuando-se «a íntima compenetrabilidade subjectiva da ciência e da filosofia como actividades» (*CM*, p. 652). À inexistência, no Ocidente, daquela integração e de uma síntese dos valores humanos, «o marxismo opõe um corpo de doutrina absolutamente coerente e dotado de um dinamismo em acção; e àquele pessimismo do homem que se vê dominado pela ciência atómica, opõe-lhe o optimismo messiânico duma ciência que domina a natureza e cria espécies novas», para o bem do povo (*CM*, p. 653). O mundo ocidental sente-se, assim, face à construção de uma síntese, «em inferioridade psicológica em relação ao excessivo poder de afirmação russo» (*CM*, p. 656).

Como possível solução para essa fraqueza do «mundo livre e antidogmático», Luís Archer sugere «um duplo caminho»: «desarticular a síntese marxista, pondo-lhe em evidência as incoerências e petições de princípio»; e «— mais importante — buscar e fomentar os valores ocidentais capazes duma síntese» (*CM*, p. 656). E porque «hoje atende-se muito ao eu-na-ciência e à análise fenomenológica da filosofia exercida no acto científico», «fala-se de Filosofia e Ciência, e Fé e Ciência não como duas realidades objectivamente separadas, mas sim como duas actividades de íntima compenetração subjectiva», o autor propõe que, «a partir daí», «se poderia talvez desentranhar a linha central duma síntese que, em torno da filosofia

perene e da filosofia aristotélico-tomista, faça a reintegração de todos os valores humanos, sem os compromissos violentos e dogmáticos da Rússia, sem querer fazer da filosofia ciência ou da ciência filosofia (abuso já tantas vezes castigado pela História), mas encontrando a justa medida de imanência e transcedência da filosofia em relação à ciência» (*CM*, p. 657).

Nas décadas de 60 e 70, as matérias do âmbito epistemológico não estão especialmente presentes na *Brotéria*, mantendo-se alguma regularidade informativa, mas poucas intervenções de tese; a uma maior actualidade expressiva, no conjunto redactorial, corresponde um crescente abandono de linguagens marcadamente ideológicas.

Nesta época da vida da *Brotéria*, mencione-se o nome do atento e perspicaz observador da actualidade que foi Manuel Antunes ([1]) (então director da revista, função que manteria até finais de 1982), que não deixou de reflectir a problemática da ciência em alguns dos seus variados artigos. A título de exemplo, refiram-se algumas considerações em *Situação da Filosofia* (Vol. 82, n.º 6, 1966, pp. 737-749) ([2]), a propósito da contestação vivida pela filosofia, por muitos considerada incapaz de resistir «ao impacto da ciência e da técnica», «ao ímpeto da dinâmica social e da aceleração da história» e «à exaustão da sua longa existência» (*SF*, pp. 737-738).

Relativamente à contestação da filosofia por parte da ciência — «é daqui, sobretudo, que se origina a crise actual, externa, da filosofia» (*SF*, p. 742) —, Manuel Antunes considera que as relações entre ciência e filosofia «revestem hoje uma enorme complexidade e uma enorme incomodidade» (*SF*, pp. 742-743). Entre outros motivos, é referida a ignorância de certos filósofos em relação à «maior revolução da época submoderna que é, não a implantação do marxismo no espaço que abriga um terço da humanidade, não a emergência de várias dezenas de novos Estados, mas a revolução tecnológica e científica»; além das ciências humanas por eles ignoradas, «o "facto científico" vem invadir, quando não pôr em questão, categorias tradicionalmente filosóficas: espaço e tempo, substância e energia, determinismo e indeterminismo» (*SF*, p. 743). Manuel Antunes reconhece aqueles que «preconizam uma "metafísica aberta à ciência" e uma "ciência aberta à metafísica", atitude de risco e que comporta "grandes dificuldades", «tanto da parte do filósofo como da parte do cientista» (*SF*, p. 744). Da parte do filósofo, existem os perigos «de ele encarar o cientista ou como rival na luta pelos prestígios, ou

([1]) Manuel Antunes (1918-1985) ingressou na Companhia de Jesus em 1936, após o que se licenciou em Filosofia e Teologia; em 1957 começou a leccionar as disciplinas de História da Cultura Clássica e História da Civilização Romana na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; foi director da secção de literatura da *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*.

([2]) Esta obra passará a designar-se pela sigla *SF*.

como ameaça ou como obstáculo», de «confiar demasiado na informação científica do tempo construindo sobre ela teorias de ordem geral que, breve, se podem revelar caducas» e ainda o perigo, «mortal para a metafísica, de ele aceitar como critério de verdade a verificabilidade e de reduzir esta à verificação e à mensuração experimentais». «Da parte do cientista, surge o risco de fazer da ciência — da *sua* ciência — uma filosofia, quando não, porventura, *a* filosofia.» (*SF*, p. 744.) «Estamos diante de um duplo imperialismo: um imperialismo que quer manter-se, e é o da filosofia; um imperialismo que quer impor-se, e é o da ciência», constatando o autor que «os mitos de hoje, as preocupações próprias de hoje, os preconceitos fundamentais de hoje giram em torno do fenómeno científico», «com aquela parte de razão que encarna profundamente em qualquer época histórica vivida com sentido criador» (*SF*, p. 745), mas que não pode ser absolutamente redutora da realidade.

Ainda nos anos 60, assinalem-se dois textos de Miller Guerra, ambos sobre a necessidade de definir e assumir uma política da ciência ([1]). «Encontramo-nos nos alvores de uma época na qual a ciência no sentido lato (conhecimento racional) será o factor dominante da vida económica e cultural», escreve o autor, pois «a era da ciência e da investigação sucede à da indústria, como esta sucedeu à era da agricultura» (*CTP*, p. 365). A redução das «forças produtoras» do desenvolvimento histórico às actividades de carácter económico iludiu «a função determinante da ciência» (*CTP*, p. 356), situação que importa corrigir. E «estamos num País que começa agora a despertar para estes problemas» (*PCPF*, p. 290).

Além de «corpo especializado de conhecimentos e conjunto de técnicas», a ciência torna-se uma «região social que toma proporções de subcultura, concretizada sob a forma de instituição». «A defesa militar, a economia, a saúde e a educação e outros sectores da vida pública, dependem cada vez mais da pesquisa e das aplicações da ciência.» (*CTP*, p. 356.)

A classificação da ciência em duas categorias, a ciência pura e a aplicada, é insuficiente, considerando Miller Guerra a existência de quatro tipos de investigação: a fundamental (pura), a fundamental orientada, a fundamental aplicada e a de desenvolvimento tecnológico. Laboratórios particulares, indústria, Universidades, Institutos ou outras instituições não clássicas deverão ser objecto de políticas de investimento científico, que cabe ao poder público governamental definir, o que obriga os decisores — políticos, administrativos e industriais — a um «grau superior de reflexão» (*PCPF*, p. 292), que lhes permita confiar nos investigadores.

([1]) *Política da Ciência, Política do Futuro*, Vol. 80, n.º 3, 1965, pp. 284-295, que citaremos como *PCPF*, e *Ciência, Técnica e Política*, Vol. 82, n.º 10, 1966, pp. 355-365, que citaremos como *CTP*.

Esta politização e governamentalização da investigação científica leva Miller Guerra a reflectir acerca dos problemas da liberdade dos investigadores e da responsabilidade dos cientistas na utilização que é feita dos seus trabalhos, defendendo que «a *participação* e a *responsabilidade* devem tomar o lugar da vontade autoritária e da obediência passiva» (*CTP*, p. 362). A necessidade de promover investigações no domínio das ciências sociais, como fundamento de decisões socio-políticas, é também equacionada.

Será em 1979 que a nova linguagem da epistemologia, abandonando a preocupação com as referências à metafísica, surgirá na *Brotéria*, num artigo de Ana Luísa Janeira — *A propósito de Modelos Científicos, Notas de Leitura* (Vol. 109, n.º 1, pp. 3-22). Trata-se de um artigo que parte de considerações de Thomas Kuhn, escritas em 1969 e publicadas em 1970 ([1]), sobre dois sentidos diferentes em que foi utilizado o conceito de paradigma: «Por um lado, representa todo o conjunto de crenças, de valores reconhecidos e de técnicas que são comuns aos membros de um determinado grupo. Por outro lado, denota um elemento isolado deste conjunto: as soluções de enigmas concretos que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir as regras implícitas, enquanto bases de soluções para os enigmas que subsistem na ciência normal.» (P. 6, citação da p. 207 da edição referida.) Será em torno do conceito de modelo científico, da sua necessidade e da sua função que Ana Luísa Janeira desenvolverá o seu texto, que resume posições de diversos autores, expressas em trabalhos publicados entre 1958 e 1972. D. Sharpere e M. Hesse, D. W. Theobald, R. S. Rudner, A. Badiou, E. H. Hutten, P. Thuillier, L. F. Monteiro e L. M. Pereira são nomes citados a propósito da relação entre modelo e teoria, modelos e física newtoniana (numa análise da génese histórica dos modelos científicos) e caracterização de diversos tipos de modelos. P. Blanquart e H. Laborit são citados na parte final do artigo, a propósito, respectivamente, da importância da imaginação na passagem do empírico ao teórico e da força de negação própria do espírito científico, que, quando a abandona, gera crenças imobilizadoras da criação ([2]).

Significativo de nova mentalidade é o texto de Luís Archer publicado em 1981 e intitulado *A Culpa Será dos Genes? — A Sociobiologia* (Vol. 112, n.º 2, pp. 160-173) ([3]). Considerando a Sociobiologia — lançada em 1975 pelo livro *Sociobiology: The New Synthesis*, do entomologista Edward O. Wilson — como «a segunda fase da revolução evolucionista, a que se refere à desmitificação, pela Biologia, do comportamento humano em toda a vastidão que ele comporta, incluindo valores chamados espirituais, estéticos, morais e religiosos» (*CG*, p. 162), Luís Archer apela ao estudo

([1]) A autora utiliza a edição de 1972 de *La Structure des Révolutions Scientifiques*, da editora Flammarion.

([2]) Também sobre A. L. Janeira, *vide* pp. 522 e 528.

([3]) Esta obra passará a designar-se pela sigla *CG*.

crítico das suas bases científicas, notando que, «em ciência, para além dos factos demonstrados, há lugar útil para teorias de síntese» e que, além de «distinguir implicações de extrapolações», importa «não julgar o valor duma teoria por eventuais exageros dos seus fautores ou opositores» (*CG*, p. 162). Tais são os seus propósitos, em termos breves e simples, no artigo.

Ainda em jeito de introdução desapaixonada, o autor estabelece o paralelismo entre a polémica que se vinha desenvolvendo em torno da sociobiologia, «com a que se desencadeou, há mais de um século, por ocasião da "Origem das Espécies" de Darwin» (*CG*, p. 161), relativamente à novidade teórica e aos desafios e certezas arreigadas que caracterizam ambas. Pelo facto de o evolucionismo darwinista ter levado «perto de um século a consubstanciar mais solidamente o seu suporte científico, a depurar-se de interpretações menos correctas, a pacificar os ofendidos, e a influenciar suficientemente as correntes do pensamento de modo a integrar-se nas filosofias do tempo», «é provável que o mesmo vá suceder à Sociobiologia nos próximos decénios» (*CG*, pp. 161-162).

«Determinar em que medida os genes, em contraposição ao ambiente social, são responsáveis pelo comportamento humano» constitui o «grande problema que a Sociobiologia se propõe resolver» (*CG*, p. 162). Dando a palavra à genética, a enumeração de genes que sustentem o propósito sociobiológico é «infelizmente curta e as dificuldades intermináveis» (*CG*, p. 162). Por isso a sociobiologia parte da base genética do comportamento animal, para argumentar por analogia em favor da base genética do comportamento humano. Ora a analogia não prova, apenas constata características comuns.

Depois de referir alguns exemplos sobre a agressividade, o sexo e o altruísmo, L. Archer afirma «a forte componente genética do comportamento humano» (*CG*, p. 167) e considera que «o problema que se põe é o de entender de que modo se articulam genética e cultura no comportamento social» (*CG*, p. 167). Afastando o dualismo de inspiração platónica ou neoplatónica e situando-se «do ponto de vista da preocupação filosófica de salvar a unidade do ser humano», o autor considera que «a melhor interpretação será a de que os genes determinam, de um modo *genérico*, todos os tipos de comportamento, enquanto o ambiente cultural (no seu mais amplo sentido) especifica a sua *forma concreta*» (*CG*, p. 167), invocando alguns argumentos de ordem científica e outros autores. «Poderíamos até dizer, com Wilson, que a evolução cultural é predominantemente lamarckista, enquanto a evolução genética é marcadamente darwinista.» (*CG*, p. 168.)

O facto de a sociobiologia, com E. O. Wilson, ter deixado de ser «só análise científica de elementos pontuais e dispersos, para fornecer uma "nova síntese" da vida e do mundo» (*CG*, p. 168), gerou reacções veementes: «mistificação não testável», «não é ciência», «forma de determinismo científico que [...] justificará

políticas reaccionárias e injustiças sociais», «justificação científica das convicções e práticas socioeconómicas do capitalismo ocidental», «sexista e chauvinista» e «reducionista e panbiologizante» são exemplos referidos por Luís Archer (CG, p. 169), que, em termos sintéticos, refuta — por meio de argumentos científicos, uns, por serem posições dogmáticas anticientíficas, outros, ou por constituírem, genericamente, extrapolações pontuais estranhas à legitimidade da sociobiologia.

Para o autor, «a Sociobiologia deveria esclarecer o processo *explicativo* (causas) mas não o *justificativo* (razões) do comportamento humano» (CG, p. 171). A «tendência reducionista panbiologizante» de Wilson (que defende a passagem da ética da filosofia para a biologia, por exemplo) «é também uma extrapolação indevida» (CG, p. 172). A sociobiologia explica «o mecanismo biológico de selecção natural que conduziu ao surgir da mente humana capaz de sentido ético, de tendências sociais e de mecanismos psicológicos. Mas *não justifica* o conteúdo formal dessas potências» (CG, p. 172). Luís Archer refere que, tal como «nos últimos decénios foi a Química que veio dar explicação dos fenómenos vitais, sem que a Biologia tenha por isso perdido a sua autonomia», também «a Sociobiologia virá a dar um importante contributo acerca da evolução biológica que seleccionou capacidades fundamentais que são pressupostos de várias ciências, mas não irá poder interferir com os seus conteúdos formais» (CG, p. 172).

A finalizar o seu artigo, Luís Archer tece algumas considerações sobre a ciência, que enquadram as suas posições. «A ciência progride não só pelos resultados de indução rigorosa mas também através das tentativas de aplicação de teorias e modelos. Teorias e modelos científicos não são nem extrapolações arbitrárias nem conclusões demonstradas. São sínteses e antevisões indiciadas por um conjunto de dados.» (CG, p. 173.) Quanto às «condições de validez duma teoria científica»: «deve ser consistente com os factos conhecidos; deve permitir a integração e coordenação de uma grande variedade de fenómenos num esquema uno, inteligível e quanto possível simples; deve sugerir linhas de investigação futura que confirmem ou desmintam o modelo; e deve ser superior, nestes vários aspectos, a qualquer outra teoria alternativa» (CG, p. 173).

Contrastando com outros artigos atrás referidos, afirma o autor que «o evolucionismo, no seu conjunto, é ainda hoje uma teoria científica» e que «o modelo evolucionista teve importância de relevo no progresso da mentalidade filosófica e de várias correntes do pensamento». «Também a Sociobiologia se apresenta como teoria ou modelo científico do comportamento animal e humano», satisfazendo as «condições de validez» indicadas. Sendo «ainda débil» a sua fundamentação factual, ela «tem um lugar entre as teorias científicas e merece ser encorajada enquanto mantiver as características indicadas de teoria científica». E «se as consolidar, constituirá um marco importante a caminho da inteligibilidade da nossa grandeza e da

nossa miséria. A culpa não será dos genes. Mas é sobre eles que se joga a nossa sorte» (*CG*, p. 173).

A comparação das palavras de Luís Archer com outras atrás citadas ilustra bem a evolução da mentalidade que caracterizou o pensamento filosófico católico em Portugal ao longo do século. Menos de trinta anos antes, era inteiramente diversa a aceitação da realidade científica, como inteiramente diversa era a capacidade para perspectivar criticamente as questões epistemológicas. Sendo esta evolução própria, também, de outras correntes de pensamento, refira-se que só depois de reconhecida e praticada a liberdade de expressão do pensamento foi possível libertar a reflexão epistemológica.

Nos restantes anos da década de 80, a filosofia da ciência não mereceu especiais contributos nas páginas da *Brotéria*. Nos anos 90, pelo contrário, ela é presença assídua, destacando-se dois nomes: o de Alfredo Dinis, nos primeiros anos, e o de Maria Manuel Araújo Jorge. A compatibilização entre ciência e fé, a responsabilidade moral dos cientistas e a necessidade de afirmar uma antropologia fundamentadora de um projecto científico humanista constituíram preocupações das intervenções de Alfredo Dinis, que reflecte criticamente, nos seus textos, análises de Paul Feyerabend. Quanto a Maria Manuel Araújo Jorge [1], os seus diversos artigos trouxeram às páginas da *Brotéria* discussões actuais sobre realismo científico e construtivismo, sobre o problema da complexidade disciplinar das ciências e da sua abertura a domínios limítrofes não científicos, ou sobre as pretensões que vários cientistas vêm assumindo, reivindicando para si e para a ciência, em exclusividade, o domínio epistemológico; as suas análises equacionam dados científicos recentes da física quântica, da biologia e das ciências cognitivas, bem como contributos contemporâneos da sociologia do conhecimento científico e da filosofia da ciência, em geral. Também Luís Archer [2] tem marcado presença nos últimos anos, perspectivando a biologia como a ciência dominante do próximo século (à semelhança do que o autor considera ter sucedido com a química no século XIX e com a física no século XX) e justificando a importância que a bioética deverá assumir, não só no seio das práticas científicas mas também nas implicações antropológicas, sociais e políticas decorrentes da nova genética.

5.2. *Revista Portuguesa de Filosofia*

Publicação académica, a *Revista Portuguesa de Filosofia* (*RPF*) deu a conhecer regularmente, desde o seu aparecimento em 1945, artigos relacionados com a filosofia da ciência, tendo o seu número aumentado nas décadas de 80 e de 90. No

(1) Também sobre Alfredo Dinis e Maria Manuel Araújo Jorge *vide* p. 523.
(2) Luís Archer desempenha o cargo de director da revista desde Novembro de 1993.

entanto, obras importantes de autores como Popper e Kuhn, contemporâneas da *RPF*, não mereceram a sua atenção nos tempos imediatos à sua publicação, nem em artigos de tese ou de comentário nem em recensões bibliográficas. As suas preocupações filosóficas, até aos anos 80, foram outras.

A física e a biologia são as ciências que mais têm merecido a atenção da *RPF*, seja em artigos de divulgação, seja em artigos críticos, distribuídos pelas cinco décadas e meia da publicação. A teoria da relatividade, a mecânica quântica e a cosmologia são os temas da física mais considerados, sobretudo associados ao nome de Vitorino de Sousa Alves, presente desde o terceiro ano da revista. A realidade biológica, seja na sua estruturação, seja no seu estatuto epistemológico, embora menos assiduamente do que a física, está igualmente presente na *RPF*, destacando-se artigos de Sousa Alves e também de Luís Archer. Nas décadas de 80 e 90, dois nomes sobressaem no conjunto dos artigos sobre filosofia da ciência: Ana Luísa Janeira e Alfredo Dinis, respectivamente. Sousa Alves, Luís Archer e Maria Manuel Araújo Jorge estão também presentes. Referiremos alguns artigos representativos dos contributos da *RPF* para o nosso tema.

Sob o título *Introdução à Filosofia das Ciências* (Tomo X, Fasc. 4, 1954, pp. 456-482) ([1]), Vitorino de Sousa Alves procura «delinear» o «objecto, ou *funções analítica e dialéctica*» da disciplina, circunscrevendo-se aos «domínios restritos da Matemática e da Física teórica» (*IF*, p. 457). Situando-se no quadro de uma concepção dialéctica do conhecimento e procurando as formulações sintéticas, o autor visa uma filosofia que supere as filosofias, diversas e dispersas, de ciências particulares («a Filosofia matemática, a Filosofia física, etc.» — (*IF*, p. 457), que matemáticos e físicos da época se viam na necessidade de elaborar, «com ou sem razão *jurídica*, metodológica», por força do «progresso dialéctico do conhecimento» (*IF*, p. 456). Segundo Sousa Alves, estamos perante uma «restrição do campo filosófico, porque tais cientistas teóricos» reduzem a filosofia das ciências «à Lógica pura ou à Dialéctica fenomenológica do conhecimento», por influência directa ou indirecta «dos sistemas nominalista, idealista e empirista, que continuam a enevoar a visão metafísica e integral do Universo» (*IF*, p. 456). Enquanto observador da realidade académica e do movimento editorial, Sousa Alves infere que a filosofia das ciências é uma «Teoria de teorias», isto é, trata-se «duma crítica analítica e dialéctica dos princípios, postulados, conceitos e métodos de cada ciência especial» (*IF*, p. 456); no seu entender, «basta a Filosofia das ciências ou Cosmologia *generalizada* para fundamentar, equacionar e resolver as últimas incógnitas das ciências teóricas e empíricas. E assim, a Cosmologia é o laço necessário e suficiente da harmonia e complementaridade entre o saber restrito e o generalizado ou metafísico» (*IF*, p. 457).

([1]) Esta obra passará a designar-se pela sigla *IF*.

É no âmbito do que considera «dois momentos dialécticos» que a filosofia das ciências implica — «a Lógica formal e a Epistemologia» (*IF*, p. 456) — que Sousa Alves desenvolve as três partes em que divide o seu artigo, «Analítica do conhecimento científico», «Dialéctica da Matemática» e «Dialéctica da Física».

Na primeira, indica os factores que determinam «todas as crises» que se verificam entre a filosofia e as ciências, entre filósofos realistas e idealistas e entre cientistas logicistas e intuicionistas: «interpretação dos primeiros postulados lógicos e epistemológicos; projecção psicológica do indivíduo (ignorância ou deformação intelectual); interferência dos pontos críticos de tangência e secância e a linguagem simbólica de sentido plurivalente, babilónico...» (*IF*, p. 457). Vitorino de Sousa Alves conclui que «falta uma Lógica uniforme, comum e universal, para que filósofos e cientistas se entendam», que permita à filosofia e às ciências particulares saberem «onde estão os seus limites *axiológicos* (não formais) do seu objecto e campo, na conquista dialéctica do ser» (*IF*, p. 457), já que o problema não é o da forma dos seus objectos e fins específicos. Filosofia e ciências visam «a verdade do ser real ou ideal» (*IF*, p. 458), entre *científico* e *metafísico* há diferentes «graus axiológicos de *certeza*: proposições axiomáticas de evidência lógica [...] e enunciados prováveis ou hipotéticos das intuições sensíveis e experimentais», radicando o pensamento e o conhecimento, mesmo nos seus domínios formais, na «*experiência consciente, intuitiva* do sujeito existencial que conhece» (*IF*, p. 458), do que decorre a sua realidade.

Depois de analisar as «três direcções divergentes» das lógicas modernas — clássica, logicista (Frege, Russell-Whitehead, Hilbert, Lukasievicz, o empirismo lógico do Círculo de Viena e o nominalismo de Quine, Tarski, etc.) e intuicionista (a partir da raiz de Kant e de Poincaré, Sousa Alves refere Brower, Heything e Weyl) —, o autor detém-se na epistemologia, entendida como «um ramo da Filosofia que analisa o valor e limites das relações entre os componentes do conhecimento» (*IF*, p. 460).

Considerando que «a verdade científica é "*a equação do intelecto com o objecto conhecido*"», ela «pode ser objectiva ou subjectiva, real ou ideal conforme a referência do objecto é transcendente ou imanente» (nas construções lógicas da Matemática pura, teremos uma «verdade ideal ou possível», enquanto nas construções intuitivas da Física se exige «a verdade objectiva, que exprima fenómenos observáveis da experiência externa») (*IF*, p. 460). Sousa Alves coloca, então, a questão do fundamento da objectividade: «Mas se o mundo transcendente dos fenómenos evolui e varia continuamente, donde vem o valor da objectividade científica? As relações constantes entre os fenómenos são de universalidade e necessidade ou só probabilidade? *Porquê* e *como* são possíveis as proposições universais e necessárias (juízos sintéticos *a priori* de Kant) da Matemática e por que há correspondência

conatural entre o pensamento matemático e as leis ontológicas do mundo físico?» (*IF*, p. 460.) Para esta questão, «só há três hipóteses possíveis: *Realismo, Idealismo* e *Combinação mista* dos dois» (*IF*, p. 461). Sem se deter em considerações críticas acerca do realismo (empirista, intelectualista ou nominalista), o autor sintetiza a análise transcendental kantiana e considera que «a *Crítica da Razão Pura* reflecte ainda, pela sua dedução transcendental, um eco do objecto real» (*IF*, pp. 461-462), objecto este totalmente subjectivado na «dialéctica romântica» de Schelling e Hegel, referindo brevemente, então, as reacções do «Idealismo fenomenológico de Husserl» e do «Realismo de Hartmann e Scheler» ao «Idealismo da imanência pura, narcisista» (*IF*, p. 462), de Hegel. Também o idealismo transcendental, com o apriorismo, e a fenomenologia, com a intencionalidade da consciência, «ficam prisioneiros no castelo da Imanência» e não podem «abrir a porta do mundo real, hipotético», segundo afirma, deixando «a Filosofia axiomática das Ciências suspensa duma incerteza ou dúvida lógica...» (*IF*, p. 463). Sousa Alves conclui que «o empirismo, o nominalismo e o idealismo não satisfazem a análise profunda e científica do conhecimento e não resolvem, consequentemente, o problema central da ciência: *a existência e ordem do universo*» (*IF*, p. 463).

Para o autor, «a *ponte objectiva* entre o mundo da imanência e o da transcendência real» (*IF*, p. 464) justifica-se e constrói-se na e pela relação que se estabelece entre o «dinamismo espontâneo da inteligência» — pelo qual «o sujeito *tende*, converge, está finalizado para o objecto correlativo — um juízo qualquer de ser: *"isto é"*...» (*IF*, p. 463) — e a realidade do «*objecto de atracção*», «conteúdo de ser [...] transcendente, independente do sujeito», que constitui o conteúdo «irredutível e variável» do juízo de ser que a inteligência formula (*IF*, pp. 463-464). «A inteligência é, pela sua estrutura e dinâmica inatas (único *a priori*), uma *função construtiva e judicativa do ser* (real ou possível). É objectivante e objectivada, porque também é já ser (impossível o meta-ser!).» (*IF*, p. 464.) E «o pensar é ser porque manifesta, como actividade, o sujeito existencial. *As leis do ser são as leis do pensamento, e reciprocamente.* É um axioma fundamental cujo valor se alicerça, lógica e intuitivamente, na auto-evidência luminosa da consciência, ao afirmar os juízos de ser» (*IF*, p. 464).

Finalmente, esta «analítica do conhecimento científico» conclui-se com a afirmação de que «são princípios universais e necessários que regem todos os espíritos e o ser e, consequentemente, estão na base axiomática de todas as ciências» (*IF*, p. 465). «A análise lógica mostra duas leis ou primeiros princípios imediatos, universais: a) *lei da identidade* [...]. b) *Lei de inteligibilidade* ou de *razão suficiente* (enunciada por Leibniz) [...]» (*IF*, pp. 464-465), e «desta lei sintética derivam os dois princípios metafísicos de *causalidade* e *finalidade* (*IF*, p. 465). Sousa Alves considera que está, assim, «analisada a possibilidade e condições do conhecimento científico»,

passando à «Dialéctica da Matemática» e à «Dialéctica da Física», nas quais esclarecerá «como se diferencia e deduz a estrutura, valor e limites» (*IF*, p. 465) de uma e de outra ciências. Em ambos os casos o autor desenvolve análises históricas e críticas de procedimentos, de conceitos e de teorias (por exemplo, raciocínio matemático, número, método científico, geometria, espaço geométrico e espaço físico, relatividade restrita e relatividade generalizada, teoria do campo, teorias quânticas...), invocando múltiplos autores e argumentos matemáticos e físico-matemáticos. Em jeito de conclusão, afirma Vitorino de Sousa Alves: relativamente à primeira, que «os limites axiológicos da Matemática são dinâmicos, indefinidos», e que o seu objecto formal já não obedece à definição intuitiva e clássica de «ciência da quantidade abstracta», no sentido restrito que se dava a esta categoria; mas exige ainda a nova categoria das relações. A Matemática é, pois, a *ciência do ser possível como unidade de multiplicidade* (*IF*, p. 476); quanto à segunda, que «a evolução da matéria é uma variável temporal: "equivalência de *massa-energia*", "complementaridade de *onda-corpúsculo*", contínua e quântica, corresponde à relação metafísica da "*matéria-forma*"» (*IF*, p. 482) ([1]).

No mesmo Vol. X, Fasc. 4, 1954, pp. 483-501, Luís Archer assina um artigo, intitulado *Implicações filosóficas da Biologia moderna* ([2]), no qual desenvolve algumas ideias de manifesta actualidade relativamente a concepções epistemológicas suas contemporâneas ou mesmo posteriores. Partindo de um ponto de vista internalista, o desenvolvimento das análises de L. Archer leva a aspectos mais facilmente enquadráveis em posições epistemológicas externalistas, que o autor assume sem sombra de dificuldade. O objectivo de Luís Archer é «desentranhar a filosofia das ciências biológicas» a partir do «dinamismo interno da própria Biologia científica» (*IFB*, p. 485). Esta filosofia não será «simples aproximação ou conciliação lógica de conteúdos científicos com conteúdos filosóficos heterogéneos — posição que peca por um estaticismo falsamente objectivo e que descura a ciência e a filosofia como *acto* de conhecer» (*IFB*, pp. 485-486), não será também uma filosofia biológica que parta de uma noção de biologia deduzida, *a priori*, de uma filosofia, à maneira da filosofia marxista da biologia (*IFB*, p. 486), nem será nenhuma forma de empirismo biológico, «em que a filosofia das ciências não passa de generalização científica» (*IFB*, p. 486). Uma tal filosofia será «*a análise filosófica ou interpretação metafísica do fenómeno biológico*» (*IFB*, p. 486).

Para Luís Archer, «a análise do fenómeno biológico não recai directamente sobre o *em si* das coisas, mas sim sobre o facto científico do conhecimento bioló-

([1]) Refira-se que, na bibliografia do artigo, se indica uma obra de um dos epistemólogos determinantes da filosofia da ciência do século: *Le Rationalisme Appliqué*, de Gaston Bachelard, PUF, Paris, 1948.

([2]) Esta obra passará a designar-se pela sigla *IFB*

gico» (*IFB*, p. 486), entendendo-se o facto científico «como termo dum sistema interpretativo», que «o sábio» constrói rigorosamente, não puramente *a priori*, mas conhecendo o mundo «em conexão com o próprio Eu» (*IFB*, p. 486). O fenómeno biológico «só nos é apresentado depois de isolado e unificado pelo nosso conhecimento científico, que aliás teve normalmente de interpor entre si e a realidade bruta uma imensa série de processos que nos dão precisamente o aspecto subjectivo e a projecção do humano no fenómeno biológico» (*IFB*, p. 487). L. Archer invoca a realização de qualquer análise laboratorial química ou física da matéria viva, «que imediatamente perturba o processo biológico no seu fluir contínuo» (*IFB*, p. 487), referindo exemplos ilustrativos da construção do objecto pelo biologista, ou da parcialidade analítica, que inviabiliza a reconstituição total do processo biológico. O autor assinala, assim, a possível renovação da discussão do conceito de facto científico. E defende que é «por uma integração intrínseca e informante» que as ciências biológicas e a sua filosofia se articulam (*IFB*, p. 488). A filosofia das ciências biológicas será explicitada «quer através da análise do evoluir histórico do conhecimento biológico, quer através da análise da fenomenologia científica do biologista» (*IFB*, p. 488).

No que respeita à história da biologia, depois da fase da sistemática e do posterior domínio da microscopia, surge, «modernamente, o estudo da estrutura submicroscópica», que «tem entre outros o misterioso interesse de fazer o estudo da chamada estrutura fina do material biológico por processos indirectos de dedução» (*IFB*, p. 489), por exemplo, a partir de efeitos físicos. A analogia com os procedimentos indirectos da física atómica pode estabelecer-se, como se chamará a atenção para a «longa evolução da ciência física» que a levou a tal situação. Esta entrada da biologia no infinitamente pequeno, por meio de «sondagens indirectas», corresponde «a uma implicação cada vez maior de concepções e teorias físicas e matemáticas» (*IFB*, p. 489). O fenómeno biológico submicroscópico ganha uma assinalável «elaboração físico-matemática» (*IFB*, p. 489), admitindo implicitamente «uma série de teorias e hipóteses físicas», o que reforça o facto de que «o fenómeno biológico não é um puro *dado*, mas nos é fornecido através duma construção científica», por vezes sobretudo física (*IFB*, p. 490). A técnica utilizada é mesmo, em certos casos, objecto de investigação, «estuda-se o material pela técnica e a técnica pelo material» (*IFB*, p. 490). Se a submicroscopia representa a fase microfísica da biologia, o estudo microscópico corresponde à fase química da microbiologia, como ilustram os exemplos experimentais descritos por Luís Archer. A redução físico-matemática da biologia e o seu progressivo grau de abstracção exigem, como quer o autor, uma «filosofia do fenómeno biológico, que se desprenda [...] do próprio dinamismo e evolução interna da Biologia» (*IFB*, p. 491), pois os problemas que se colocam não podem ser resolvidos no seio desta ciência.

Quanto à fenomenologia do biologista, L. Archer situa-a na defesa da «reintegração do fenómeno científico na personalidade humana» (*IFB*, p. 492), havendo que atender «mais ao fazer da ciência que à ciência feita» (*IFB*, p. 485). Para o autor, «se é, e sobretudo, *foi* importante marcar bem a distinção objectiva» entre conhecimento científico e conhecimento metafísico, importa, agora, afirmar que, «na realidade, o espírito humano é uno, e é inútil querer separar em absoluto a ciência no *fieri* da sua informação e aspiração metafísica» (*IFB*, p. 485). Na filosofia se encontra a «última síntese» do conhecer humano, de que a ciência é «aspecto parcelar» (*IFB*, p. 485). É nesta linha de pensamento que Luís Archer defende o humanismo científico, citando Gaston Bachelard em abono da sua posição ([1]).

A última parte do artigo é dedicada aos «principais problemas» que o «método de construção da Filosofia das Ciências Biológicas [...] levará a abordar» (*IFB*, p. 492): finalidade biológica, princípio vital, superação do reducionismo físico-químico da realidade biológica (mecanicismo da vida), evolucionismo e geração espontânea. É sempre a partir dos procedimentos da investigação biológica que Luís Archer desenvolve as suas teses. A afirmação da subjectividade é reafirmada: «a investigação, antes de ser laboratório e experiência, é verdadeira criação de formas novas, esforço imaginativo, arrojo e aventura de hipóteses de trabalho», marcados pela intencionalidade (*IFB*, p. 493). Se, no domínio da morfologia submicroscópica, a matéria viva e a inanimada não se diferenciam essencialmente, se, no domínio da realidade física, «nada mais há que corpos com a sua natureza físico-química» (*IFB*, p. 496), não decorre que a explicação se reduza ao mecanicismo, pois a «quase reversibilidade, isotermia de reacção, alto rendimento, dissemetria molecular, etc.» dos fenómenos biológicos confere-lhes «um lugar muito especial» (*IFB*, p. 496); por exemplo, «a célula será um laboratório onde se passam reacções semelhantes às duma retorta ou tubo de ensaio. Mas é um laboratório que se autoconstrói e se autodirige [...], de modo que uma célula, desde os meristemas embrionários até às mais complexas e delicadas diferenciações histológicas, traça um percurso evolutivo de sentido oposto ao das transformações espontâneas duma substância radioactiva. Esta caminha para o mais estável e menos complexo; a célula para o mais instável e complexo» (*IFB*, pp. 497-498). Daí a «exigência dum princípio formal imanente e superior que lhes dê explicação suficiente», ou seja, dum princípio vital, cuja natureza constitui uma segunda questão, «que só a análise metafísica do fenómeno biológico nos pode fornecer» (*IFB*, p. 498). Ao referir-se à teoria evolucionista, Luís Archer considera que a sua análise filosófica permitiria saber «até que ponto e em que sentido o evolucionismo pode ser considerado como uma *categoria* do pensa-

([1]) O autor enquadra o seu artigo, aliás, desde o início, no contexto «de tragédias como as de Hiroshima», provocadas pelas «últimas maravilhas da ciência atómica», que corroboram o fim do cientismo, p. 484.

mento moderno, e [...] tudo o que há de interpretação humana, legítima ou não, nas provas e na estrutura geral da construção» dessa teoria (*IFB*, pp. 499-500). O «facto da geração espontânea-teoria» deve ser analisado na «génese da sua estrutura subjectiva, isto é, no acto do conhecimento científico» (*IFB*, p. 500), o que equivale a estudar o conteúdo objectivo da teoria, que é um caso particular do evolucionismo, mas também «o modo como se dá a sua inserção ideológica na corrente de pretensões profundas que a motiva, e [...] sobre a prioridade temporal da criação de formas em relação à experiência» (*IFB*, p. 500), seguindo-se o estudo das relações das diversas correntes filosóficas com aquela teoria. É que «quase todos os casos de intromissão indevida da ciência na filosofia são insensíveis cedências à tentação dessa metafísica latente que vive, como uma alma, no corpo de qualquer teoria científica» (*IFB*, p. 501). Luís Archer termina com a afirmação da tarefa filosófica que importa empreender: a «redescoberta do eu-na-ciência».

Nas duas décadas seguintes, a *RPF* mantém a publicação de artigos de carácter epistemológico na linha que vinha assumindo desde o seu início. A partir de 1980, com Ana Luísa Janeira, a revista abre-se à história e filosofia das ciências, integrando as novas epistemologias do século.

No seu primeiro artigo na revista de Braga, intitulado *Os Precursores em Ciências* (Tomo XXXVI, Fasc. 3-4, 1980, pp. 356-365) ([1]), Ana Luísa Janeira apresenta sinteticamente os «macromodelos de continuidade e de descontinuidade» da história das ciências — respectivamente, os modelos acumulativo e evolutivo, e os modelos estrutural e arqueológico —, denunciando a contradição do continuísmo (e a falsificação histórica que ele faz, na busca de precursores que justifiquem as suas análises), pois, uma vez que «os *modelos histórico-epistemológicos* privilegiam, sem dúvida, investigações montadas na descontinuidade» (*OP*, p. 358), acabam por afirmar, «simultaneamente, e às vezes de um modo extremo, a novidade e a filiação remota» (*OP*, pp. 360-361), que, no entanto, obedecem a contextos — históricos, sociais, subjectivos, conceptuais, metodológicos, etc. — diversos e mutuamente irredutíveis. A autora interpreta os fundamentos do continuísmo como necessidade de segurança, em última análise parental, apoiada em configurações ideológicas e filosóficas, sugestivamente relacionadas com o modelo patriarcal e etnocêntrico da nossa cultura. Em «Filosofia das Ciências, faces e interfaces de uma disciplina» (*RPF*, Tomo XLI, Fasc. 2-3, 1985, pp. 281-303), Ana Luísa Janeira situa historicamente a área disciplinar da história e filosofia das ciências, sintetizando, na brevidade requerida pelo artigo, os contributos de A. Comte, E. Mach, P. Duhem, A. Koyré, G. Bachelard, G. Canguilhem, L. Althusser, M. Foucault, F. Jacob, K. Popper, T. Kuhn, I. Lakatos e P. Feyerabend ([2]).

([1]) Esta obra passará a designar-se pela sigla *OP*.

([2]) Das sessenta e oito referências bibliográficas indicadas, dois nomes portugueses: o da autora (*Sobre as Ciências e as Tecnologias*, Didáctica Editora, Lisboa, 1980) e o de Fernando Gil

Nos anos 90, como referimos, sobressai, entre os autores da *RPF*, o nome de Alfredo Dinis (director da publicação desde finais de 1994). As suas colaborações redactoriais têm-se caracterizado pela afirmação da filosofia neotomista perante as ciências contemporâneas e os desafios por estas colocados, particularmente nos domínios da responsabilidade moral, do pensamento teológico e da análise paradigmática, esta última sobretudo no contexto dos desenvolvimentos da biologia e das ciências cognitivas. Em 1998, Maria Manuel Araújo Jorge deu a público, na *RPF*, dois textos que se situam na linha das suas colaborações na revista *Brotéria*, atrás referidas ([1]); tendo presentes os contributos da sociologia do conhecimento científico e referências da física e da biologia contemporâneas, a autora equaciona a evolução da epistemologia da ciência «normal» para uma «pós-normal», na qual factores transepistémicos se afirmam, de par com a tecnociência e o seu confronto com preocupações teológicas.

5.3. Epílogo

Em jeito de epílogo, caracterizemos o desenvolvimento do pensamento de inspiração católica ao longo do século XX português, no que à filosofia da ciência respeita. Obra jesuítica, sobretudo, nela encontramos diferentes períodos, caracterizados por também diversas atitudes intelectuais ou ideológicas face à ciência, sem que deixem de estar presentes preocupações constantes e sem que se possam apontar posicionamentos absolutamente hegemónicos.

Em termos gerais, até meados dos anos 50, as intervenções teóricas e críticas católicas caracterizaram-se por reacções, muitas vezes veementes ou apaixonadas, contra a redução do homem a uma realidade físico-química e contra a redução da ciência a uma realidade físico-matemática. A afirmação da vida e da consciência como realidades postuladoras da espiritualidade e a defesa do realismo e da inevitabilidade racional do pensamento metafísico, como o único capaz de conferir sentido último ao conhecimento da experiência, constituem princípios das posições neo-escolásticas que definem filosófica e ideologicamente as principais reflexões dadas à estampa. A matematização crescente da física, fora dos enquadramentos tradicionais da metafísica realista, e o evolucionismo biológico, pensado a partir da materialidade do mundo físico-químico, são os dois grandes temas da área da filosofia da ciência mais visados pelos redactores e colaboradores da *Brotéria* (a *Revista Portuguesa de Filosofia* surgiu em 1945). Se, em diversos textos, acaba por se

(«História das Ciências e Epistemologia: apresentação do debate Popper-Kuhn», in *História e Prática das Ciências*, Regra do Jogo, Lisboa, 1979).

([1]) *Vide* p. 515.

impor um discurso predominantemente ideológico, noutros a análise não ilude as questões epistemológicas nem as absorve dogmaticamente. A teoria da relatividade é o domínio da física mais referido (muitas vezes associado ao neopositivismo, como vimos). Recorde-se que, até à década de 50, a teoria quântica escapa à análise dos colaboradores da *Brotéria*. Ao invés, foi nas suas páginas que teve lugar a reflexão em torno da biologia, que, doutro modo, teria sido quase esquecida pelo pensamento português de então.

A partir dos anos 50 e ao longo das décadas de 60 e 70, nota-se um progressivo abandono de linguagens mais doutrinárias, em favor de uma maior actualidade expressiva, mantendo-se a afirmação personalista cristã e a defesa do humanismo científico, que são constantes na reflexão epistemológica católica. A ciência deixará de ser pensada como adversária da religião e da espiritualidade, mas como manifestação desta; será pensada sem preconceitos marcadamente ideológicos, procurando-se a unidade da sua inteligibilidade. A importância da ciência e da tecnologia no mundo contemporâneo, particularmente nos domínios da física e da biologia, com particular realce para a genética, e a necessidade de uma política da ciência serão equacionadas e defendidas, numa assinalável ruptura com o dogmatismo que caracterizara intervenções anteriores.

Com a chegada da década de 80, foi adoptada a nova linguagem epistemológica e as principais teorias filosóficas do século acerca da ciência e da sua história começam a merecer a atenção publicista dos autores, incluindo naturalmente a actualidade. Tais teorias, ganhando pleno direito de referência fundamental nos anos 90, serão sempre integradas em preocupações éticas e antropológicas, responsabilizadores da comunidade científica. O metafisicismo dogmático, tão presente na primeira metade do século, deu lugar a uma postura informada e dialogante, filosófica e cientificamente, com a contemporaneidade, da qual constitui assumidamente parte. A liberdade de expressão do pensamento adquirida em 1974 veio trazer novo fôlego intelectual também ao pensamento de inspiração católica.

6. Repercussões das novas epistemologias na filosofia da ciência em Portugal no último quartel do século XX

O extraordinário desenvolvimento das ciências que se verificou ao longo do século XX provocou profundas alterações na filosofia da ciência.

A epistemologia surgia, no início do século, como teoria de uma ciência que parecia perfeitamente estabelecida e em fase de acabamento. Entendida como teoria do conhecimento científico eminentemente internalista, cabia-lhe mais explicar,

reactivamente, os métodos e os conceitos do que questionar a legitimação gnoseológica e ontológica dos fundamentos e dos procedimentos científicos; herdeira do positivismo cientista oitocentista, os seus avanços críticos deixavam de fora a historicidade do desenvolvimento da ciência, os seus aspectos psicológicos, sociológicos, ideológicos, filosóficos...

A construção — colectiva e individual — da objectividade será tema central da filosofia da ciência. A partir da análise dessa construção se irão definindo as grandes linhas de força da nova epistemologia. Três nomes se destacam pelos seus contributos inovadores e pelas dinâmicas críticas que provocaram: Gaston Bachelard, Karl Popper e Thomas Kuhn. A eles nos referiremos brevemente — outros autores e respectivas obras devem ser mencionados para uma caracterização da epistemologia do século, como serão os casos de Georges Canguilhem, de Alexandre Koyré, de Hilary Putnam, de Imre Lakatos ou de Paul Feyerabend, entre outros, mas a análise das suas concepções ultrapassa os nossos propósitos.

Gaston Bachelard (1884-1962) ([1]), defendendo a existência de «obstáculos epistemológicos» que existem no inconsciente do psiquismo e a partir dos quais se desenvolve o imaginário humano (a que a inteligibilidade científica não escapa), incorpora na epistemologia a análise psicanalítica (não só no sentido freudiano, mas também no de Jung), afirmando a necessidade de se fazer uma reforma da psicologia do «espírito científico», para a qual contribui com boa parte do seu labor. A racionalidade científica deve construir-se contra aqueles obstáculos (dos quais a certeza nos dados empíricos constitui um exemplo, fundador de concepções ontológicas apriorísticas sobre a realidade, assim e afinal indemonstráveis), num processo de objectivação ontogenético, que não se situa no seio de convicções ontológicas prévias — o epistemólogo deve colocar-se no lugar onde se cruzam realismo e racionalismo. A realidade será uma sobre-realidade, o pensamento científico será sobre-racional, o facto científico será artefacto, tecnicamente constituído. O racionalismo bachelardiano será, então, um «racionalismo aplicado». A sua «filosofia do não» constitui afirmação da «razão polémica» e não da «razão arquitectónica» — um conhecimento constitui-se contra um conhecimento anterior, o desenvolvimento da ciência faz-se por rupturas com o senso comum. A sua «epistemologia não-cartesiana» não se apoia na referência às ideias simples, caras ao cartesianismo mas incompatíveis com a ciência do seu tempo. Assim, por exemplo, à geometria euclidiana, Bachelard contrapõe a geometria de Riemann, como à física de Newton a de Einstein.

([1]) Licenciado em Matemática (1912) e em Filosofia (1920), leccionou no ensino secundário (Física) e no superior, tendo, a partir de 1940, leccionado História e Filosofia das Ciências na Sorbonne.

Karl Popper (1902-1994) [1] critica à reflexão epistemológica a confusão do conhecimento subjectivo com o objectivo, ao não considerar, além do mundo físico, ou dos objectos, e do mundo subjectivo, dos estados de consciência, um terceiro, especificamente humano, onde se inscrevem os conteúdos objectivos do pensamento, nos quais se inclui o conhecimento científico. Este terceiro mundo subsiste ao sujeito que o produz e, além de alterar o mundo físico por meio da acção humana nele fundamentada, determina em grande parte o mundo subjectivo, por força dos conteúdos linguisticamente formulados. O conhecimento científico processa-se por tentativas e erros, tal como sucede a adaptação dos seres vivos ao meio. Mas o conhecimento científico constitui-se num mundo autónomo da realidade biológica, as suas conjecturas são teóricas, problemáticas e, por serem formuladas linguisticamente, podem ser criticadas, permitindo avançar de velhos problemas para novos problemas. Aqui se diferencia também o conhecimento objectivo do subjectivo, pois a separação, naquele, de sujeito e objecto admite uma pluralidade de concepções. O conhecimento científico visa, idealmente, a verdade da realidade factual, de que se aproxima por meio de teorias, que são e serão sempre conjecturas ou hipóteses, à luz das quais ganham sentido as observações. O método é crítico, consiste em testar dedutivamente as hipóteses para as refutar, para constatar a sua falsidade. Não se verificam teorias, estas apenas podem ser corroboradas. Não há lugar para a certeza, mas para a aproximação à verdade, situação infindável que constitui condição do progresso científico. O grau de falsificabilidade de uma teoria ou de uma hipótese atesta a sua validade. Depois de hipoteticamente solucionado um problema, há que publicitar o trabalho realizado, para que a racionalidade comum se possa exercer criticamente, mostrando, se possível, a falsidade da solução proposta. Popper tem, assim, uma concepção internalista e continuista do desenvolvimento da ciência.

Thomas Kuhn (n. 1922) desenvolve uma concepção epistemológica descontinuista da história da ciência. De acordo com este autor, as investigações científicas, num dado período histórico, desenvolvem-se à luz de um modelo teórico, conceptual e metodológico, o «paradigma», aceite e praticado pela comunidade científica (o conceito de paradigma sempre esteve marcado por uma extrema ambiguidade, chegando a ser-lhe apontados vinte e dois sentidos diferentes nas utilizações que Kuhn dele fez). A vigência de um paradigma constitui um período de «ciência normal», durante o qual os «enigmas» vão sendo solucionados e, por

[1] Austríaco de nascimento, naturalizou-se britânico; conviveu com o Círculo de Viena, sem nunca a ele aderir; foi professor de Filosofia, de Lógica e de Teoria dos Métodos Científicos, entre outras disciplinas, em diversas universidades e institutos. Em 1934, publicou, em Viena, *Logik der Forschung*, que viria a constituir obra de referência depois da sua edição inglesa, em 1959, sob o título *The Logic of Scientific Discovery*.

força do conservadorismo próprio daquela comunidade, as «anomalias» tendem a ser desvalorizadas e tidas por insignificantes. Quando estas situações não solucionáveis no âmbito de um dado paradigma atingem dimensão significativa junto da comunidade, entra-se num período de «ciência extraordinária», no qual pode suceder a condução das anomalias à situação de enigmas, reafirmando-se o modelo vigente, ou sucede a necessidade de afirmação de um novo paradigma, que, uma vez definido, implica uma «revolução científica», que obriga a refazer totalmente o edifício científico, pois outras são as teorias, outros os conceitos e outras as práticas (aquilo a que Kuhn chama a «incomensurabilidade» dos paradigmas).

As novas concepções epistemológicas valorizam a história da ciência — e as suas dimensões sociológicas, ideológicas, psicológicas, etc. — como constitutiva da própria objectividade. A história e a filosofia da ciência deixaram de ser dois domínios mutuamente exteriores, cessando o internalismo próprio das epistemologias oitocentistas e do início do século. A epistemologia torna-se epistemologia da história da ciência, integrando a pluralidade desta. Os debates entre as diversas configurações epistemológicas serão uma marca contemporânea, com particular realce para Popper e Kuhn. Os aspectos construtivos e relacionais do conhecimento científico superarão os substanciais, o convencionalismo sobrepor-se-á à prova, a intersubjectividade racional (também psicológica, sociológica, etc.) sobrepor-se-á à positividade estrita.

6.1. A recepção das novas epistemologias

Será sobretudo a partir das instituições de ensino que se fará a recepção das novas epistemologias em Portugal, com desenvolvimentos posteriores para a imprensa e para a actividade editorial.

Enquanto área disciplinar própria, foi em 1964 (com década e meia de atraso relativamente aos países anglo-saxónicos) que a História e Filosofia das Ciên-cias foi, como tal, introduzida nos *curricula* das faculdades de ciências, no quarto ano das licenciaturas em Física, Química, Geologia e Biologia (e, como História do Pensamento Matemático, nas licenciaturas de Matemática Pura e de Matemática Aplicada); com a reforma de 1974 a disciplina passou a História das Ideias (em Física, em Química...), leccionada no primeiro ano. Nas faculdades de letras, apenas nos anos imediatos a 1974 a disciplina de História e Filosofia da Ciência surgirá nas licenciaturas em Filosofia; em 1978, a Epistemologia Geral torna-se obrigatória nesta licenciatura, de par com outras cadeiras de carácter epistemológico, mas de âmbito opcional, surgindo igualmente no curso de História. Desde o início da década de 80, com a criação das licenciaturas de ensino das ciências em diversas univer-

sidades, a História e Filosofia das Ciências igualmente integra os respectivos *curricula*. A outro nível académico, refira-se a possibilidade de a Faculdade de Ciências de Lisboa conceder doutoramentos em História e Metodologia das Ciências a partir de 1974 e a criação de um mestrado em História e Filosofia das Ciências na Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa em 1989. Apesar da criação da área disciplinar em 1964 (suspensa em 1971 e reiniciada em 1974), as novas epistemologias do século XX só serão objecto regular de ensino depois de 1974 (1).

Também o ensino secundário participou nesta abertura à História e Filosofia das Ciências: a partir de 1979/80, o programa de Filosofia do 11.º ano integrou Galileu Galilei e Gaston Bachelard como autores de estudo obrigatório; e, a partir de 1995, o programa de Introdução à Filosofia do 11.º ano inclui a rubrica «Desenvolvimento da ciência — continuidade ou ruptura», na qual são estudadas teses de Karl Popper e de Thomas Kuhn, por vezes também de Gaston Bachelard. Refira-se que esta disciplina é obrigatória para todos os alunos dos diversos cursos do ensino secundário.

A criação de grupos de reflexão epistemológica em faculdades de ciências e tecnologia e junto de uma ou outra licenciatura em Filosofia será decisiva para a afirmação da epistemologia contemporânea em Portugal. Como exemplo dos primeiros, invoquemos os trabalhos de divulgação de Ana Luísa Janeira, que referimos no âmbito de publicações que analisamos neste texto (2); como exemplo dos segundos, mencionemos o subcapítulo «Fernando Gil e o Magistério de Influência», bem como os títulos *Filosofia e Epistemologia* e *Análise*, que adiante referiremos com mais pormenor.

O interesse pela epistemologia terá reflexos na actividade editorial, levando à inclusão de traduções de obras epistemológicas em diversas colecções, como veremos.

Ao longo de todo o último quartel do século, um nome se impõe no panorama da filosofia em Portugal, com relevância no da filosofia da ciência: Fernando Gil (3).

(1) Registe-se o magistério de José Andrade e Silva, físico, discípulo de Louis de Broglie, que, desde 1974, na Faculdade de Ciências de Lisboa, leccionou História das Ideias em Física, influenciando várias gerações de físicos portugueses e contribuindo para ulteriores doutoramentos na área de História e Filosofia da Ciência nesta Faculdade.

(2) *Brotéria* e *Revista Portuguesa de Filosofia*, e ainda no texto deste capítulo relativo a «Fernando Gil e o Magistério de Influência».

(3) Fernando Gil nasceu em 1937 em Moçambique, onde fez os seus estudos liceais. Licenciado em Direito (Lisboa) e em Filosofia (Paris-Sorbonne), grande parte da sua vida académica tem sido passada em Paris, onde ensinou Teoria da Literatura, Filosofia e Psicanálise. É «directeur d'études» da École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) e professor do mestrado em Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Doutorou-se em Lógica (Paris-Sorbonne).

Apesar de a sua obra continuar em desenvolvimento, não nos é permitido ignorar quer o seu magistério de influência quer o seu pensamento.

O conhecimento e o sujeito gnosiológico constituirão matéria central de muitas páginas das obras de F. Gil — ou, noutras palavras, o problema da inteligibilidade. No que à epistemologia respeita (e só esta constitui objecto deste texto), a obra de Fernando Gil tem-se dividido por vários níveis de intervenção, da difusão crítica de teorias e de ideias (acompanhada pela definição filosófica e pedagógica de conceitos e de campos conceptuais e por um importante magistério de influência, cujas efectivas implicações no pensamento português só a necessária distância histórica permitirá aferir) à análise circunstanciada e sistemática do que poderemos chamar de epistemologia do sujeito e de epistemologia da prova, entendidas no domínio da discussão das dificuldades da racionalidade e da objectividade.

6.2. Fernando Gil e o Magistério de Influência

A acção de Fernando Gil na universidade portuguesa — na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, primeiro, entre 1975 e 1977, e na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, depois — desde cedo constituiu uma influência estimuladora do trabalho epistemológico, quer junto dos alunos quer de personalidades de outras áreas disciplinares. A primeira realização deste magistério de influência foi o nascimento do Grupo de Investigação de Filosofia e Epistemologia — GIFE, que, em 1978, iniciou a publicação de *Filosofia e Epistemologia* (1), em cujas páginas deu a conhecer os seus textos e que permitiu a uma nova geração de investigadores o acesso a um trabalho editorial regular, com destaque para as questões epistemológicas. Autores estrangeiros viram os seus artigos igualmente divulgados por este título, sinal da abertura do grupo às relações internacionais de Fernando Gil.

Em 1984, sob a direcção de Fernando Gil, inicia-se a publicação da revista *Análise* (2), em cujo primeiro número encontramos alguns dos nomes do já extinto GIFE. A filosofia da ciência estará presente nas páginas da revista, onde surgirão diversos artigos de investigadores nacionais de diferentes formações científicas e de personalidades estrangeiras.

(1) *Filosofia e Epistemologia*, A Regra do Jogo Edições, 1978. Em outro local deste capítulo, pp. 539-541, referimo-nos mais pormenorizadamente a esta publicação.

(2) *Análise, Publicação Semestral de Filosofia*, GEC Publicações, Lisboa, 1984. Fernando Gil abandonará a direcção da publicação em 1998, despedindo-se no respectivo n.º 20. Em outro local deste capítulo, pp. 539-540, referimo-nos mais pormenorizadamente a esta publicação.

Entretanto, a influência directa de Fernando Gil manifestava-se — e manifesta-se — também na orientação de trabalhos académicos, que os títulos periódicos de algum modo vêm reflectindo, em vários dos seus textos, e que caberá a estudos, mais exaustivos e com a necessária distância histórica, pormenorizar.

Outro campo deste magistério foi aberto com a realização do Colóquio «Controvérsias Científicas e Filosóficas», que decorreu em Évora em Dezembro de 1985, organizado pelo Gabinete de Filosofia do Conhecimento (pouco antes fundado, também sob a égide de Fernando Gil, junto da Biblioteca Nacional). Foram feitas comunicações por Fernando Gil, Kuno Lorenz, Alessandro Giuliani, Jerzy Wroblewski, José Trindade Santos, Marcelo Dascal, Oswaldo Porchat, António Marques, Ezequiel de Olaso, José Gil, António Bracinha Vieira, Manuel B. Silvério Marques, Carlos Henriques de Jesus, J. Andrade e Silva, Ana Isabel Simões, Rui Nobre Moreira, Jean Petitot, C. P. Bruter, Marco Panza, Donald A. Gillies, C. S. Chihara, Karin Lorenz--Lindemann, Miguel Tamen, Diogo Pires Aurélio, Ana Luísa Janeira, Ana Maria Carneiro e Pilar Alagoinha Pereira, Fernando Mascarenhas, Luís Filipe Barreto ([1]).

Em 1988, o mesmo Gabinete de Filosofia do Conhecimento organizou o colóquio «A Ciência como Cultura», que decorreu em Lisboa, com as presenças de Edmund Leach, José Mariano Gago, Bertrand de Saint-Sernin, Clark Glymour, Jean Petitot, Maria de Sousa, Ian Hackuing, Jon Elster, Gilles-Gaston Granger, Manuel Villaverde Cabral e Sebastião Formosinho, além de Fernando Gil ([2]).

Outras reuniões e outros encontros relacionados com a filosofia da ciência se foram realizando, quer sob a coordenação de Fernando Gil quer sob a sua influência ([3]).

Outra intervenção relevante para o nosso tema é a edição portuguesa da *Enciclopédia Einaudi*, que tem em Fernando Gil o seu coordenador-responsável e autor de várias entradas ([4]). Organizada conceptualmente, a obra cruza as diferen-

([1]) As Actas do Colóquio estão publicadas em *Controvérsias Científicas e Filosóficas, coordenado por Fernando Gil*, Editorial Fragmentos, Lisboa, 1990. O Colóquio decorreu entre os dias 2 e 7 de Dezembro de 1985 e nele não pôde estar presente Girolamo Ramuni, cujo texto integra as Actas.

([2]) As intervenções feitas neste colóquio estão publicadas em *A Ciência como Cultura, Colóquio promovido pelo Presidente da República*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1992

([3]) A influência destas reuniões, especialmente da primeira, não é estranha à criação, na Universidade de Évora, do Núcleo de Estudos de História e Filosofia da Ciência, em 1993, que veio a constituir-se, no ano seguinte, em Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência. Desde então, foram criados centros homónimos em diversas universidades públicas portuguesas.

([4]) *Enciclopédia Einaudi*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, volume 1 editado em 1984. Traduzida da edição original italiana — dirigida por Ruggiero Romano, Fernando Gil foi um dos «consultores do projecto» —, o *corpus* da edição portuguesa, ainda em curso, foi dividido em 40 volumes, a que se seguirão outros dois, onde se estabelecem «as correlações internas e as grandes linhas da *Enciclopédia*», segundo a Nota do Editor que abre cada um dos volumes.

tes áreas disciplinares sobre os grandes temas da cultura, com uma assinalável marca de actualidade científica.

6.3. Fernando Gil e a reflexão epistemológica

Referiremos alguns aspectos do pensamento epistemológico de Fernando Gil, visando ilustrar o seu lugar específico numa história da filosofia da ciência em Portugal, por um lado, e assinalar a necessidade de a sua obra ser estudada criteriosamente, por outro.

O pensamento de Fernando Gil está disperso por uma multiplicidade de títulos. Além dos livros que publicou ([1]) — de artigos em revistas e actas de encontros específicos, a responsabilidades na edição de enciclopédias e em algumas das respectivas entradas, passando por traduções de obras de índole e género literário diversos, sobretudo em Portugal, em França e em Itália, é muito vasta a sua produção.

Na primeira obra filosófica de Fernando Gil, já a ciência assume um lugar primordial no seu entendimento da filosofia: «Cabe à filosofia uma tripla missão: criticar e fundamentar, logica e gnosiologicamente, a ciência — a dimensão científica da filosofia —, traduzir o conhecimento científico em concepção geral do mundo e do homem — dimensão metafísico-antropológica da filosofia —, e analisar os problemas emergentes da realidade da subjectividade — dimensão onto-antropológica da filosofia» (*AA*, p. 65); e, ainda, «A fundamentação da ciência constitui a primeira tarefa da filosofia» (*AA*, p. 66). Estas palavras, salvaguardadas as distâncias temporal e expressiva, ou conceptual, que o desenvolvimento do seu pensamento viria a evidenciar, não deixam de ser como que programáticas em relação ao seu percurso.

A objectividade e a racionalidade constituem as marcas da ciência, pelo que igualmente constituirão o centro da reflexão epistemológica — «O sujeito da ciência é toda a gente, o conhecimento quer-se objectivo e racional, e o trabalho

([1]) São os seguintes os livros publicados por Fernando Gil (entre parêntesis, depois do ano de edição, indicamos a sigla pela qual citaremos a obra): *Aproximação Antropológica*, Guimarães Editores, Lisboa, 1961 (*AA*); *La Logique du Nom*, L'Herne, Paris, 1971; *Mimésis e Negação*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1984 (*MN*); *Provas*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1986 (*Pr*); *Tratado da Evidência*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1996; *Modos da Evidência*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998. Omitimos as obras cujo tema não se enquadra no domínio epistemológico, bem como as obras colectivas cuja edição foi coordenada por Fernando Gil (actas de congressos, de colóquios, etc.) e os seus muitos artigos publicados em diversos títulos, nacionais e estrangeiros, que citaremos *ad hoc* quando necessário.

dos epistemólogos consiste em determinar os constrangimentos da objectividade (a descrição e a sua validação) e da racionalidade (o princípio de razão suficiente).» (1)

O neopositivismo — que, como vimos, foi tema central da reflexão filosófica portuguesa sobre a ciência até meados dos anos 40 — mereceu a atenção de F. Gil, a partir dos seus textos fundadores e das obras dos seus autores. A sua posição é crítica e denunciadora das ambiguidades que caracterizaram o pretenso realismo neopositivista dos conceitos de objectividade e de representação, como crítica será relativamente às equivalentes conceptualizações do idealismo antipositivista.

F. Gil realça a controvérsia que animou o Círculo de Viena acerca das proposições (ou enunciados) protocolares, que Carnap começa por considerar condição de uma objectividade imaculada. As considerações de Neurath negando tal pretensão (2) levarão Carnap a considerar que as proposições protocolares não são «objecto de uma "semântica pura"», mas «dariam ocasião a uma mera "semântica descritiva"» (*Pr*, p. 50), por força da historicidade que as informa. Seguir-se-á Schlick, objectando contra «o relativismo de Neurath e os perigos das concessões de Carnap» (*Pr*, p. 50)...

Fernando Gil sintetiza criticamente os desenvolvimentos e as ambiguidades do neopositivismo em torno da objectividade e da neutralidade do facto, da historicidade, da subjectividade e da linguagem, etc., situando sempre as considerações que faz nos seus contextos histórico-filosóficos, incluindo os comentadores contemporâneos. A crítica do positivismo, de Popper a Lakatos, a Kuhn e a Feyerabend, entre outros, merece igualmente a sua atenção, encontrando em diversas posições, assumidas ao longo de todo o processo, prolongamentos ou confirmações de teses kantianas e leibnizianas, como sejam os casos da construção dos objectos das ciências pelas teorias, ou «pela história dos conceitos e das disciplinas», que «prolonga até às suas últimas consequências» a revolução copernicana kantiana (*Pr*, p. 56), ou de considerações de Leibniz respeitantes aos avanços e recuos conceptuais e metodológicos que caracterizam o desenvolvimento das controvérsias. As referên-

(1) *In* «Recensão a Damásio, António, *O Erro de Descartes*», *Análise*, n.º 19, Lisboa, 1996, p. 204, texto também publicado no jornal *Público*, 4-7-1995.

(2) Por exemplo: «Por nenhum modo é permitido fazer de proposições protocolares, de cuja pureza estivéssemos absolutamente seguros, o ponto de partida da ciência. Não há tabua rasa. Somos como navegantes obrigados a reconstruir o seu navio no mar alto, sem jamais podermos desmontá-lo num estaleiro e refazê-lo de novo com melhores peças.» Cf. Neurath, Protokllsätze, in *Erkenntnis*, III, 1932-33, citação de F. Gil, *Pr*, p. 48. A este propósito, escreve Fernando Gil (*ibid.*): «As pseudoproposições protocolares são, na realidade, constructos e as proposições científicas produzem-se dentro de uma história que constantemente lhes modifica o sentido. [...] O critério último da validade reside na coerência do conjunto [das proposições científicas, no quadro de uma linguagem unitária].»

cias a estes dois filósofos percorrem as obras de Fernando Gil, para quem «[...] a epistemologia do *futuro* está talvez condenada a um *retorno* a "Leibniz" ou a "Kant" — as aspas em volta dos dois nomes funcionando como índice da distância que, apesar do que se deixa dito, não poderá deixar de informar um tal regresso...» (*Pr*, p. 14).

O conceito de objectividade merece ampla reflexão de Fernando Gil, que, de acordo com Kant, entende que a sua determinação deverá decorrer «não *do* objecto mas da ligação *ao* objecto, isto é, da sua construção» (*MN*, p. 485). Independentemente da epistemologia seguida, «cada teoria postula a sua aptidão a descrever relações objectivas entre entidades que lhe são extrínsecas» (*MN*, p. 504) e são as linguagens científicas que constroem os factos, do que decorre um dilema: «a coerência ("interna") do conhecimento científico contradiz a sua objectividade ("externa"), e não se afigura viável estabelecer uma objectividade que, num mesmo movimento, garanta a coerência» (*MN*, p. 505).

A incompatibilidade entre a adequação e a construção do facto, aporia da objectividade que constitui «o objecto oculto do debate epistemológico» (*Pr*, p. 46) e que nenhuma teoria resolveu satisfatoriamente, é relativizada pelos procedimentos científicos e pela sua eficácia: a «operatividade da ciência» e o seu «êxito» (*Pr*, p. 97) conferem às hipótese científicas crescente plausibilidade, «levando à convicção», e à própria ciência o benefício de uma presunção favorável. Assim se inverte o ónus da prova: «*Incumbe antes aos críticos explicar em que poderia consistir uma compreensão da ciência e do mundo que rejeitasse as práticas aceites da justificação, tais quais elas são.*» (*Pr*, p. 50.)

É a imaginação produtora, também relida em Kant, que permitirá conciliar o diverso da sensibilidade e o idêntico do entendimento. «A adequação de representação e representado [...] significa agora que a imaginação recolhe em si e multiplica para fora de si a continuidade das formas e dos fenómenos.» (*MN*, pp. 503-504.) «E a imaginação [...] oferece também o "fundamento" da objectividade, através da afinidade que ela *descobre* entre os fenómenos.» (*MN*, p. 501.) Assim, «A afinidade é o solo da objectividade a que é lícito aspirar» (*MN*, p. 504). Não é, pois, «na distância do sujeito ao objecto que se há-de encontrar a objectividade, mas na cumplicidade da cognição com o mundo» (*MN*, p. 505).

O percurso fica, então, definido: «Do realismo da representação e do idealismo da interpretação, a um realismo da interpretação — ou, antes, do conflito das interpretações» (*MN*, p. 506; dito de outro modo: «A epistemologia ambicionou uma ciência decalcada sobre um realismo epistémico da representação, enquanto a crítica do positivismo desemboca no idealismo da representação. A razão científica parece praticar a terceira via de um realismo da interpretação ou, mais frequentemente, de um *realismo do conflito das interpretações*», in *Pr*, p. 103), que um

«materialismo transcendental» («O materialismo — isto é, um pensamento por natureza incompleto, deficitário, e não uma harmonia pré-estabelecida», in *MN*, p. 506) poderá doutrinar. A «*mimesis* universal permanece uma ideia reguladora», mas falta-lhe «um "esquematismo" convincente» (*MN*, p. 506) — o que explica a insuficiência das epistemologias da continuidade —, sendo a negação o seu «limite insuperável» (*MN*, p. 507).

A multiplicidade de referências, cruzando teorias e contextos históricos os mais diversos, sem nunca abdicar da sua posição de autor que estabelece com o leitor uma cumplicidade intelectual quase coloquial, é uma característica das obras de Fernando Gil, que torna a sua leitura extremamente viva e exigente, ao mesmo tempo que dificulta a delimitação das suas considerações conclusivas (1). Verdadeiro desafio à investigação, por outro lado.

Estas características encontramo-las, analogicamente, na sua concepção histórica e transcendental da epistemologia, de par com a sua posição tendencialmente anti-historicista no que à filosofia respeita, bem como na importância das controvérsias na construção do conhecimento. A historicidade, «própria dos problemas e das práticas científicas» (*Pr*, p. 14) e cognitivas, em geral, e a perspectiva transcendental permitem «contornar o dilema entre posições "internalistas" e "externalistas" relativamente ao conhecimento» (*MN*, p. 16); o «anti-historicismo», referido à filosofia, decorre da sua consideração da pertinência actual das palavras dos filósofos que constituem as suas referências fundamentais em matéria epistemológica: além de Leibniz e de Kant, atrás referidos, também Aristóteles e Hume; quanto às controvérsias, elas serão «constitutivas e não um preliminar do exercício do pensar» (*Pr*, p. 160).

A importância das controvérsias — e da oposição, e da negação... (2) — constitui uma marca fundamental da análise epistemológica de Fernando Gil. O conhecimento faz-se por e contra «aporias internas» e «oposições externas», «do sujeito (representação, categorização, invenção) ao saber sistematizado» (*MN*, p. 15), aporias e oposições que «põem em causa a inteligibilidade do saber», mas «também o constituem», e cuja efectividade F. Gil sintetiza na expressão «pregnância constitutiva das oposições» (*MN*, p. 15). «Na medida em que é categorial, o pensamento por opostos, num certo sentido, é irredutível, constituindo um facto cognitivo que remete só para si mesmo.» (*MN*, p. 151.) Emblematicamente, «A negação — *não*-A — é também o grau zero da abstracção» (*MN*, p. 152).

(1) Esta forma pessoal, agora de viva voz, conhecem os que foram seus alunos — como numa aula de esgrima, onde o mestre demonstra por meio de duelos simultâneos com uma plêiade de adversários, que surgem de todos os lados e mesmo dos armários mais bem fechados.

(2) «[...] Do mesmo modo como a negação se inscreve na tessitura da razão, também as controvérsias são inelidíveis.» In *MN*, p. 461.

As controvérsias serão, assim, mais do que um excelente campo de análise do desenvolvimento do conhecimento e das estratégias cognitivas, elas são uma sua característica, que se insere numa «antitética da razão» ([1]), de paternidade kantiana, tanto nos domínios da ciência como nos da filosofia. Reveladoras dos limites da objectividade, pois «deixam imediatamente ver a relatividade, tanto da validade objectiva, como da validade universal do conhecimento [...]. [...] Mas deixam sobretudo ver que *a relatividade de uma se atesta e se mede pela relatividade da outra, e reciprocamente*» (*MN*, pp. 482-483), as controvérsias, na história das ciências, são decididas pelo horror destas ao vácuo, pelo que «uma perda em *inteligibilidade* pode ser o preço a pagar pela *cumulatividade*. Um fundo aporético, expresso nas grandes oposições categoriais e conceptuais e modulado diferentemente em cada situação de conhecimento, é talvez o motor profundo do conhecimento — e o modelo cumulativo, cooperativo, da ciência, recobrirá nessa medida uma estrutura conflitual, inerente à razão. É ela que aflora em cada controvérsia» (*MN*, p. 482). Sendo a «constância das controvérsias [...], por si só, um índice da instabilidade do conhecimento» (*MN*, p. 484), foi na tentativa de as impedir que Leibniz procurou «um método e um cálculo», ou que Kant reclamou «*critérios* perfeitamente seguros e fáceis», para «decidir com certeza até que ponto» as questões metafísicas se podem, ou não, resolver, recorda Fernando Gil ([2]).

Como devem, então, ser entendidas as controvérsias, como «uma *aporética* — ou como uma *dialéctica*» ([3])? Nas ciências, a dialéctica acaba por se sobrepor à aporética, pois a racionalidade científica é comum, partilhada, a vontade epistémica sobrepõe-se aos factores de dispersão, a sua vocação é consensualista, apesar de o problema da objectividade, que constitui o problema da possibilidade da ciência ([4]), permanecer fundamentalmente aporético (sendo a objectividade fruto de uma construção — individual, colectiva e histórica —, ela preserva a exigência de fidelidade ao facto, condição da verdade, e da sua neutralidade). Na filosofia, a regulação é interna, cada filósofo é verdadeiramente autor isolado, sem recurso a métodos uniformes, pelo que ela permanece no domínio da aporética ([5]).

A actualização da leitura de Kant e de Leibniz, mas também de Aristóteles, de Hume..., no seio de vasta informação científica e filosófica, constitui referência na

([1]) F. Gil, *La Controverse dans les Sciences et la Philosophie*, in *Controvérsias Científicas e Filosóficas*, Editorial Fragmentos, Lisboa, 1990, p. 9. «Cette antithétique se traduit par la difficulté à penser ensemble des domaines de l'expérience appréhendés par la pensée sous la forme de descriptios tendanciellement incompatibles.» *Ibid.*, pp. 9-10.

([2]) *Ibidem*. A citação de Kant é de uma carta a Lambert de 2-9-1770, referida por F. Gil in *MN*, p. 484.

([3]) In *La Controverse dans les Sciences et la Philosophie, op. cit.*, p. 10.

([4]) *Op. cit.*, p. 12.

([5]) *Op. cit.*, p. 15.

fundamentação das posições de Fernando Gil, com implicações nas interpretações que têm dominado a investigação filosófica. O seu âmbito ultrapassa este texto, como o ultrapassa a determinação exaustiva do que é a epistemologia de Fernando Gil. Mas que fique claro que o seu pensamento constitui caso peculiar na filosofia da ciência em Portugal — e na filosofia do conhecimento —, quiçá ainda sem os intérpretes necessários.

6.4. A imprensa: *Filosofia e Epistemologia*; *Análise*

Com a abertura da sociedade portuguesa à pluralidade das ideias, decorrente da revolução de 1974, a livre circulação das ideias filosóficas tornou-se uma realidade — institucional, pela abertura das iniciativas e dos *curricula* universitários; pública, pela recepção publicista e, por vezes, polemista, em títulos de imprensa filosófica, da contemporaneidade; e editorial, pelo movimento de traduções filosóficas e respectivas edições que se iniciou. Só a partir de então a filosofia da ciência ganhou pleno direito de cidadania filosófica entre nós.

Duas revistas marcam esse despertar: *Filosofia e Epistemologia* e *Análise*, ambas surgidas do magistério de influência de Fernando Gil. Se a primeira é, sobretudo, uma tribuna de divulgação e da assimilação, então operada, das grandes correntes epistemológicas novecentistas que o pensamento filosófico em Portugal até aí ignorou, a segunda surge como lugar da contemporaneidade, onde pensadores portugueses e estrangeiros divulgam resultados das suas investigações epistemológicas, muitas vezes integradas em textos de índole científica.

Um outro título periódico deve ser referido: *Prelo, Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda*, que se publicou entre finais de 1983 e 1991, sob a direcção de Diogo Pires Aurélio. Não sendo uma revista de vocação epistemológica nem genericamente filosófica, a *Prelo*, no seu propósito de questionar reflexivamente assuntos directamente relacionados com a realidade portuguesa, deu destaque regular à história da ciência em Portugal e incluiu alguns textos do âmbito da filosofia da ciência [1]. Assinalem-se: o número dedicado à *História das Ciências em Portugal* [2]; a série de artigos de Germano da Fonseca Sacarrão, que versam o darwinismo em

(1) Nas palavras do director da revista: «É agora a própria ciência que se descobre atravessada por uma historicidade autónoma, por uma dinâmica que se processa no interior da invenção e da transmissão, nesse diálogo em que se impõem e excluem teorias, e que preceitua irrecusáveis cumplicidades entre a epistemologia e a história, entre o modo de conceber as condições do saber e a perspectivação do seu passado.» *In* «Geografia e história dos saberes», *Prelo*, 6, 1985, p. 6.

(2) In *Prelo*, 6, 1985.

Portugal, problemas do determinismo biológico e os museus de história natural (1); o «número especial» intitulado *Cruzamentos da Enciclopédia*, da autoria de Fernando Gil (2).

Remetemos para o ponto 5 deste capítulo as referências, igualmente devidas, aos títulos *Brotéria* e *Revista Portuguesa de Filosofia*.

Filosofia e Epistemologia

Com o nascimento do Grupo de Investigação de Filosofia e Epistemologia — GIFE, sob a égide de Fernando Gil, iniciou-se, em 1978, a publicação de *Filosofia e Epistemologia* (3). Na «Apresentação» da publicação, lê-se: «Em Junho de 1977 reuniu-se pela primeira vez um grupo de licenciados em filosofia [...]. Inicialmente ligados por um vago projecto que encontrava as suas referências comuns na "filosofia das ciências", este grupo foi definindo ao longo de um ano de regulares sessões de trabalho semanais as suas áreas específicas de trabalho: por um lado a epistemologia, [...] por outro lado a análise filosófica de problemas ligados à comunicação [...].

«[...] É preciso que se diga e repita claramente o seguinte: não há nenhum centro de investigação de filosofia ou de epistemologia no nosso país, o que não deve acontecer com mais nenhuma actividade que tenha existência universitária. E enquanto esta situação se não alterar, enquanto se não criarem condições de amplo e efectivo apoio à investigação filosófica e epistemológica em Portugal, nada se alterará.

«Foi por tudo isto que decidimos criar este grupo (Grupo de Investigação de Filosofia e Epistemologia — GIFE) [...].

«O que exige que nos demarquemos de duas coisas: da filosofia tradicional universitária e da chamada "filosofia portuguesa". [...].»

Com o aparecimento deste título, uma nova geração de investigadores pôde iniciar um trabalho editorial regular, no qual as preocupações epistemológicas contemporâneas marcaram presença. Antes de seguirem outros rumos filosóficos, aí deram conta dos seus trabalhos epistemológicos Manuel Maria Carrilho, António Marques, Zaza Moura, João Sàágua, entre outros. *Filosofia e Epistemologia* foi o primeiro número da colecção «Biblioteca de Filosofia», dirigida por Manuel Maria

(1) Vide *Prelo*, 7, pp. 7-12, 1985; *Prelo*, 11, pp. 81-88, 1986; *Prelo*, 13, pp. 53-62, 1986; *Prelo*, 16, pp. 17-37, 1987.

(2) In *Prelo*, número especial, 1986. Refira-se, a propósito, também o número *Enciclopédias e Enciclopedismo*, *Prelo*, 4, 1984.

(3) *Filosofia e Epistemologia*, A Regra do Jogo Edições, 1978.

Carrilho na editora Regra do Jogo. Publicaram-se mais três números de *Filosofia e Epistemologia* (1979, 1981 e 1982 [1]). Nomes como os de Gilles-Gaston Granger, Giulio Giorello, Krzystof Pomian, Marco Mondadori, Oswaldo Market, Oswaldo Porchat, surgiram igualmente com colaborações na publicação do GIFE, consequência da abertura às relações de Fernando Gil além-fronteiras. Também na antologia *História e Prática das Ciências*, Lisboa, 1979, número dois da mesma «Biblioteca de Filosofia», foram publicados artigos de autores estrangeiros envolvidos na reflexão epistemológica contemporânea (Thomas Kuhn, Isabelle Stengers, John Green, Leonard Wilson, Judith Schlanger). Significativamente, na «Apresentação» do segundo volume de *Filosofia e Epistemologia* (1979), podemos ler, a propósito da intenção de publicação regular de trabalhos de autores estrangeiros: «Salientemos ainda que a publicação destes textos se insere no nosso projecto de *dialogar*, sem fantasmas nacionalistas nem submissões acéfalas, com a filosofia que hoje se faz no exterior das nossas pesadas fronteiras, certos que estamos de que um dos traços mais constantes do pensamento filosófico português, e principalmente dos seus impasses e limitações, foi sempre o da ausência de diálogo com o pensamento filosófico estrangeiro seu contemporâneo.»

As novas epistemologias surgidas ao longo do século XX, provocadas pelo extraordinário desenvolvimento das ciências — que não se deixa compreender a partir das epistemologias internalistas e a-históricas próprias do século XIX e dos início do século XX —, foram tema constante deste projecto de investigação e editorial.

Gaston Bachelard, Karl Popper, Thomas Kuhn, Charles Peirce, teoria das catástrofes de René Thom, teoria da invenção, história e ciência, hipóteses e ciência, metafísica e ciência, são nomes e temas que mereceram a atenção dos autores de *Filosofia e Epistemologia* e que foram, na sua maioria, chamados por esta via ao convívio com os leitores e investigadores portugueses, com anos de atraso em relação à sua divulgação além-fronteiras, em simultâneo com a abertura das faculdades de letras, particularmente dos cursos de filosofia, à disciplina de História e Filosofia das Ciências.

Refiram-se, como exemplo desta recepção dos autores que marcaram a originalidade da reflexão epistemológica do século, os artigos de António Marques «O Modelo Racionalista de G. Bachelard», de Zaza Moura, «A Filosofia do Erro em K. Popper» e de João Pedro Leão, «Elementos para uma Futura Teoria da Conceptualização Científica», texto que parte das novidades das teses de Thomas Kuhn e das críticas de que foram objecto), surgidos no primeiro número de *Filosofia e Epistemologia* (1978), ou os de Fernando Gil, «História das Ciências e

[1] O número IV da revista surge como «Publicação do Seminário Permanente de Filosofia do Conhecimento», criado em 1981 no Departamento de Filosofia da Universidade de Nova de Lisboa.

Em 1984, sob a direcção (e propriedade do título) de Fernando Gil, inicia-se a publicação da revista *Análise* ([1]), em cujo primeiro número encontramos alguns dos nomes do já extinto GIFE, de par com René Thom e Jean Petitot. Revista filosoficamente aberta, nas suas páginas a filosofia da ciência estará presente, por vezes em textos de eminente interesse científico, com contributos assinaláveis de Fernando Gil, João Paulo Monteiro, João Resina Rodrigues, José Tiago de Oliveira, Manuel da Costa Leite, Manuel Silvério Marques, Maria João Ceboleiro, Maria Manuel Araújo Jorge, Maria de Sousa, Alessandro Giuliani, Claude Imbert, David Lopes Gagean, Djenab Bahram, Gerald Holton, Giulio Giorello, Jacques Bouveresse, Jean-François Lyotard, Jerzy Wrobleswski, Marco Panza, Oswaldo Porchat, René Passet, além dos já referidos René Thom e Jean Petitot.

Controvérsias científicas, controvérsias judiciárias e respectiva lógica, lógica e mecânica quântica, lógicas do tempo, unidade da física, teoria quântica, princípio antrópico, biologia e epistemologia, história e trabalho científico, teoria das catástrofes, ciência e sentido, constituem alguns dos temas que ocuparam páginas da revista, de par com artigos de interesse histórico-epistemológico sobre Aristóteles, Newton, Leibniz, Kant, Bachelard, Popper, G.-G. Granger, entre outros.

São várias as perspectivas epistemológicas oferecidas pelo conjunto dos textos. A maior frequência de algumas preocupações marca, apesar do todo, a revista. A relação entre a racionalidade e a objectividade científicas constitui uma, se não *a*, preocupação central das reflexões epistemológicas publicadas na *Análise*. Ela subjaz a aberturas significativas para perspectivas transcendentais de inspiração kantiana, especialmente da lógica transcendental, propiciadoras de uma compreensão da constituição dos acordos entre o formalismo matemático e a objectividade; e à articulação da análise husserliana da percepção com a morfologia da percepção permitida pelo esquematismo catastrofista de René Thom. Em ambos os casos, estamos mais perante propostas de linhas de investigação do que face a discursos conclusivos.

([1]) *Análise, Publicação Semestral de Filosofia*, GEC Publicações, Lisboa, 1984. Em 1985, é criado, na Biblioteca Nacional, o Gabinete de Filosofia do Conhecimento, que surge, no ano seguinte, como proprietário do título *Análise*, no seu número 5, qualidade que se mantém presentemente.

O carácter controverso da ciência, seja enquanto decorrente da dialéctica constitutiva da racionalidade (pensada sobretudo a partir do criticismo kantiano), seja como consequência da historicidade da construção do conhecimento científico, tem merecido igualmente um lugar de destaque no conjunto dos artigos publicados.

Na década de 90, a *Análise* deu menor ênfase à filosofia da ciência do que sucedeu nos anos 80, sem deixar, no entanto, de conferir lugar central à problemática gnosiológica. A proximidade temporal não permite eventuais afirmações conclusivas sobre a importância dos seus contributos mais recentes para a (futura) epistemologia.

6.5. A actividade editorial

Com a liberdade de edição adquirida em 1974, as editoras nacionais puderam rever os seus catálogos em matéria filosófica. Não só algumas das obras da epistemologia do século tiveram a sua primeira edição portuguesa, com décadas de atraso relativamente à sua edição original, como a actualidade começou a marcar presença.

De início, a filosofia da ciência não mereceu especial atenção por parte dos editores, mas, a partir de finais da década de 70 e, sobretudo, dos primeiros anos da de 80, algumas colecções têm integrado títulos de epistemologia, destacando-se as editoras: Regra do Jogo, na já referida colecção «Biblioteca de Filosofia» [1] e nos «Cadernos de Filosofia»; Edições 70, nas colecções «Biblioteca Básica de Filosofia», «O Saber da Filosofia», «Biblioteca Básica de Ciência» e «Universo da Ciência»; Presença, nas colecções «Biblioteca de Ciências Humanas» e «Biblioteca de Textos Universitários», Dom Quixote, nas colecções «Biblioteca de Filosofia», «Nova Enciclopédia», «Opus» e «Ciência Nova»; Gradiva, na colecção «Ciência Aberta»; Fragmentos, nas colecções «Ideias» e «Problemas»; e, recentemente, Instituto Piaget, na colecção «Epistemologia e Sociedade». Algumas destas e outras editoras também têm publicado obras do âmbito da filosofia da ciência em colecções generalistas ou fora de qualquer colecção específica.

Dos principais filósofos da ciência deste século, Gaston Bachelard foi o que mereceu mais atenção editorial, existindo traduções de quase todas as suas obras de referência. Karl Popper, sobretudo nos anos 90, também tem sido traduzido e editado, mas em obras não exclusivamente epistemológicas. De Thomas Kuhn houve escassas edições, mas, tal como acontece com Popper, ainda não foram tra-

(1) *Vide* pp. 537-539.

duzidos os seus títulos mais importantes [1]. Epistemologia geral, epistemologias regionais ou disciplinares e obras actuais de divulgação científica com algumas problematizações epistemológicas, constituem o corpo principal das traduções e respectivas edições portuguesas nesta matéria. Na última década, é de mencionar a actualidade editorial, que tem acompanhado algumas das publicações recentes relevantes em matéria epistemológica, sobretudo nas línguas francesa e inglesa, dando a conhecer aos leitores portugueses as respectivas traduções.

Refira-se que, na sua esmagadora maioria, estas edições se caracterizam por um significativo amadorismo: não incluem índices analíticos nem onomásticos, ignoram índices remissivos, não referem as edições em língua portuguesa de obras citadas, etc.; enfim, cingem-se à mera tradução dos textos em causa.

7. A história da ciência e a filosofia da ciência em Portugal até ao último quartel do século XX

A forma como a história e a memória da ciência se foram implantando na sociedade portuguesa, na viragem do século XIX para o XX, revela-nos um campo fértil de pesquisa para aferirmos algumas coordenadas da história do pensamento científico em Portugal no século XX. Nele podemos encontrar dois tipos de protagonismos. Os individuais, manifestados pela acção de membros de uma comunidade científica, como intervenientes no panorama cultural português ao nível da história e da filosofia da ciência. Os institucionais que protagonizaram uma outra vertente de visibilidade, evidenciando o funcionamento das instituições científicas, ao nível de produtores de veículos e de acontecimentos culturais.

A história da ciência em Portugal na primeira metade do século XX consagrou-se em parte pela recuperação da memória civilizacional da designada Idade de Ouro dos Descobrimentos — com destaque para a obra científica de Pedro Nunes [2], acompanhada pelas biografias de erudição e de valorização de personalidades setecentistas e oitocentistas que assumiram o estatuto de heróis do passado científico, numa manifesta sacralização celebrativa dos saberes da ciência.

[1] Existem apenas, por exemplo, traduções brasileiras da *Lógica da Descoberta Científica*, de K. Popper (Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1975) e da *Estrutura das Revoluções Científicas*, de T. Kuhn (2.ª ed. Perspectiva, São Paulo, 1978).

[2] Pedro Nunes, *Obras*, 4 volumes, Academia das Ciências de Lisboa, 1940. Esta realização cultural e científica esteve a cargo de Abel Fontoura da Costa; Aureliano de Mira Fernandes; Joaquim de Carvalho; Manuel António Peres Júnior; Pedro José da Cunha — sócios da Academia das Ciências de Lisboa e directamente ligados à revista de 1934 — *Petrus Nonius*.

O discurso reflexivo sobre a ciência sempre esteve eivado de uma tónica de *história* e *memória* que, tal como Ludovico Geymonat nos recorda, permite-nos entender as «relações entre a história da ciência e a filosofia da ciência, porquanto esta pressupõe aquela, como fonte de exemplos confirmativos ou refutativos das teses (recentes ou passadas) sustentadas pelos filósofos. Sem estas referências históricas arriscar-nos-íamos a fazer uma epistemologia *a priori* [...]» ([1]).

Deste modo podemos entender como os primeiros anos do século XX foram condicionados pela herança cultural das três últimas décadas do século XIX em Portugal, e pelos caminhos abertos para a história e memória da ciência através do trabalho de prestígio e de grande labor de figuras como as de Rodolfo Guimaréns (1866-?) ([2]), de Francisco Gomes Teixeira (1851-1933) ([3]), ou de Virgílio Machado (1859-1927) ([4]). Três personalidades cujos itinerários bio-bibliográficos nos podem situar historicamente, em Portugal, o entendimento dado à ciência como matéria de reflexão e de impacto cultural, social e político.

Cada um deles, quer como membros de uma comunidade, quer como fazedores/divulgadores da história/memória científica, constituem uma primeira geração de timbre internacional que possibilitaram cimentar os elos de comunicabilidade entre as comunidades científicas existentes em Lisboa, Coimbra e Porto e o resto do Mundo Ocidental — Europa, Estados Unidos e América Latina.

Uma geração que teve continuidade ao longo do século XX com os historiadores da Cultura (em sentido único...) Joaquim de Carvalho (1892-1958), Luís Albuquerque (1917-1992) e Rómulo de Carvalho (1906-1997). Figuras que transportaram para o panorama nacional da história da ciência uma componente de forte incentivo de investigação sistematizada cuja influência chegou até aos nossos dias.

Numa perspectiva crítica em acompanhar as fontes para a história da ciência do século XX, parece-nos pertinente colocar a dúvida se a história, ao construir as teias de uma memória científica institucionalizada, não estaria a substituir a componente de dinamismo, criatividade, crítica e reflexão que a filosofia da ciência

([1]) Ludovice Geymonat, *Elementos de Filosofia da Ciência*, tradução e prefácio de Manuel Costa Leite, Lisboa, Ed. Gradiva, 1987, p. 8.

([2]) Rodolfo Ferreira Dias Guimaréns, compilador das publicações de Matemática e responsável pela representação portuguesa na Grande Exposição Universal de Paris de 1900, com um catálogo referente às obras de Matemática.

([3]) Prestigiada figura da Matemática em Portugal, docente da Academia Politécnica do Porto e referente inquestionável para a história da ciência em Portugal.

([4]) Um dos fundadores do Instituto Superior Técnico, médico ligado ao campo da electricidade, possuindo uma obra significativa no campo da divulgação da história da ciência europeia; organizou cursos de divulgação no Museu Maienense, na Academia das Ciências

comportava. Na quase ausência de uma vertente de filosofia da ciência em Portugal até ao último quartel do século, podemos observar uma componente significativa, por exemplo, da história da medicina ou da história da matemática. No quadro da sociedade portuguesa e no seio das instituições científicas tradicionais — as Universidades e a Academia de Ciências — a história da ciência parecia ser a parcela que melhor se coadunava com o fabrico de uma determinada imagem da ciência, para consumo quer da comunidade científica nacional quer internacional.

Esta matéria-prima pode também ser confrontada e enriquecida com percursos não institucionais, no âmbito dos ecos da história e da filosofia da ciência em Portugal. Um especial destaque para os periódicos e para as revistas culturais e científicas que desde o século passado desempenharam um papel crucial na difusão de ideias, constituindo um projecto próprio e real, animado por uma comunidade intelectual, e de perfil bem delineado face à opinião pública. Nesta última etapa pretendemos estabelecer pontos de referência para observações mais demoradas no seu itinerário, estabelecendo genealogias entre a colaboração portuguesa na revista italiana *Archeion* (1919-1943) e os vários acontecimentos nacionais de projecção internacional que, entre nós, ocorreram até à década de 50 do século XX. Assim, faremos uma paragem obrigatória no ano de 1934, a propósito da realização, em Portugal, do III Congresso Internacional de História da Ciência. O iniciar de 1940 torna-se, também neste percurso, um marco de múltiplas reflexões: as comunicações científicas apresentadas ao Congresso do Mundo Português, mas também o invulgar e ainda inultrapassável trabalho desenvolvido na área de história da ciência sobre o período pombalino, pelo físico Mário Silva, na Universidade de Coimbra.

A marcante viragem de meados dos anos 70 na sociedade e na cultura em Portugal e a lenta, mas progressiva, emergência no final da década de 80 e de 90 da institucionalização académica e científica de uma nova área de estudos — história e filosofia da ciência e da técnica — devem também ser entendidas como o corolário de uma longa e invisível cadeia de aconteceres, de ideias e de ocorrências individuais e institucionais.

7.1. Revista *Archeion, Archivio di Storia della Scienza*

A história da ciência havia-se constituído como ramo consagrado da sociabilidade científica de Academias e Sociedades científicas europeias, americanas e ibero-americanas. Uma área do conhecimento igualmente valorizada pelos congressos científicos e pelas exposições internacionais e universais que marcaram as coordenadas do «progresso positivista» no dealbar do novo século. Neste contexto

foram surgindo revistas da especialidade que iam reflectindo o trabalho em rede que os membros da comunidade científica iam tecendo e urdindo.

Para a internacionalização da história da ciência em Portugal foi determinante a publicação de *Archeion, Archivio di Storia della Scienza*, em 1919, em Roma, dirigida por Aldo Mieli (1879-1950), com ligações directas à *Revue de Synthèse*, dirigida em Paris pelo historiador Henri Berr. A partir de 1931 as ligações destas duas publicações científicas tornaram-se mais estreitas, dada a nova composição da revista francesa. Ainda sob a orientação de H. Berr (1863-1954), a direcção passou a contar com a participação do historiador Lucien Febvre na secção de história, coadjuvado por Paul Langevin e por Abel Rey na secção das ciências da natureza ([1]).

Mas retornemos à revista *Archeion* que apresentava como subtítulo *Organe Official du Comité International d'Histoire des Sciences du Centre International de Synthèse*, revelando dados muito interessantes sobre a ligação do *Grupo Português de História da Ciência* a esta publicação que pontificou no período entre guerras.

Numa leitura inicial dos índices dos artigos, encontramos os primeiros contributos portugueses no âmbito da história da ciência em Portugal, na vertente biográfica e no domínio da memória científica institucional. Mas também é necessário registar as potencialidades de informação que esta publicação disponibilizava aos seus assinantes e leitores ([2]). Estamos em crer que a proximidade efectiva existente entre *Archeion* e a realidade portuguesa pode explicar alguns dos aconteceres culturais portugueses. A revista organizava-se formalmente por três corpos, os artigos de fundo, as pequenas comunicações e as notícias, espaço informativo de vários acontecimentos científicos relacionados com as vivências culturais e a sociabilidade científica da época. No primeiro espaço organizativo podemos encontrar um rol de colaboradores oriundos dos quatro cantos do mundo. Os temas centravam-se nas grandes figuras universais — Newton, Torricelli, Buffon, Galileu Galilei... —, nas instituições científicas existentes — Academias, Universidades, Institutos, Museus de Ciência — ou ainda em temas específicos, como a situação do ensino da história das ciências nos países da Europa. O manancial de análise é riquíssimo e decerto serviu de referente matricial para alguns dos trabalhos que se efectuaram posteriormente em Portugal.

Lendo o índice dos colaboradores, organizado anualmente por volume, verificamos que a geografia de colaborações era composta por uma mancha alargada

---

([1]) Esta reformulação possibilitou trazer às páginas da *Revue de Synthèse* a colaboração de Helène Metzger, Léon Brunschwig, Louis de Broglie, Moritz Schlick, Jean Ullmo ao longo da década de 30.

([2]) A Biblioteca do Museu de Ciência da Universidade de Lisboa possui a colecção completa desta revista, tendo permitido a alunos e docentes da Faculdade de Ciências de Lisboa terem tomado contacto com esta realidade da cultura científica.

que na Europa abrangia países como a França, Espanha, Portugal, Áustria, URSS, mas que se estendia igualmente aos Estados Unidos, à Argentina, ao Japão, à Índia, ao Egipto e a Marrocos.

À indicação onomástica e geográfica juntavam os responsáveis da revista uma caracterização biográfica; nota comum a todos os colaboradores era serem representantes ou de uma Universidade, ou de uma Academia de Ciências, nos respectivos países de origem. Assim, é claro que foi através destes mecanismos institucionais que se foram forjando as ferramentas necessárias para providenciar o *fabrico* da história da ciência no âmbito das respectivas memórias nacionais de cada país.

É neste quadro que julgamos interessante efectuar uma análise muito breve das colaborações portuguesas nesta publicação internacional. E estamos em crer que o interesse pode ser duplo — o envio de textos para este órgão da história da ciência, como forma de publicitar e inserir o contexto português nos circuitos da internacionalização, mas também (e sobretudo...) pelas várias dezenas de páginas de leituras que até nós chegavam (pela via da permuta e da assinatura institucional ou individual), possibilitando áreas de desenvolvimento intelectual na componente histórico-filosófico-científica.

A participação portuguesa saldou-se por um leque de temas variados que foram desde o ensino da história das ciências em Portugal, da responsabilidade de Luís de Pina ([1]), até ao matricial texto de Joaquim de Carvalho centrado na figura setecentista de Jacob de Castro Sarmento ([2]). A Francisco Gomes Teixeira fora atribuído, pela Academia das Ciências de Paris, o prémio de História e Filosofia das Ciências e é neste contexto, de realce da sua longa biografia, que Fernando de Almeida e Vasconcelos redige para as páginas de *Archeion* o panegírico do ilustre matemático portuense ([3]).

Como pontos de referência marcantes para a comunidade científica internacional, sobre o que se passava em Portugal, conta-se a biografia de Francisco Gomes Teixeira e o III Congresso Internacional de História das Ciências, em 1934, um tema assíduo nos números de *Archeion* desse mesmo ano. Devemos ainda acrescentar que na secção de «Análise Crítica» os redactores Aldo Mieli, Pierre Brunet e Gino Loria se encarregaram de elaborar pequenas notas de leitura relativas a obras editadas em Portugal sobre História da Ciência, no campo da matemáticas e na área dos descobrimentos. Afinal, outra forma de estreitar laços com o

([1]) Luís de Pina, «L'enseignement de l'histoire des sciences au Portugal», *Archeion*, 1931, pp. 483-485.

([2]) Joaquim de Carvalho, «Jacob de Castro Sarmento et l'introduction des conceptions de Newton en Portugal», *Archeion*, 1934, pp. 320-323.

([3]) Fernando de Almeida e Vasconcelos, «Francisco Gomes Teixeira», *Archeion*, 1933, pp. 164-167.

Grupo Português ([1]) que virá a ser conhecido internacionalmente como *Petrus Nonius* ([2]).

Alguns dados estão lançados para podermos entrar nos contornos específicos da história da ciência em Portugal e em algumas das suas especificidades, como por exemplo, a nível oficial, não se ter dado qualquer projecção — de aceitação ou rejeição — ao leque de leituras sobre Filosofia da Ciência que a secção bibliográfica de *Archeion* publicitava regularmente. Através da sua análise entendemos, com facilidade, a posição visceralmente contrária à Escola de Viena. No entanto, encontramos nas páginas desta publicação algumas notas de leitura que nos ajudam a entender os debates existentes nos círculos interessados pela filosofia da ciência. Os recenseadores de serviço são facilmente identificávies: Helène Metzger Bruhl e Pierre Brunet, ambos do Centro Internacional de Síntese, em Paris. Deixemos o breve registo de alguns exemplos sintomáticos da visão oficial da direcção de *Archeion*. Gaston Bachelard e *Les instituitions atomiques* (Paris, Boivin, 1933) foi pretexto para se abrir a porta às recensões desta área, chamando a atenção dos leitores para a editorial parisiense Hermann que tinha na sua linha de publicações, segundo opinião dos críticos, um apreço especial pelo Positivismo Lógico e as obras dos activistas do Círculo de Viena como Schlick, Neurath e Carnap, já mencionados no espaço que reservámos à influência desta corrente filosófica em Portugal.

Em primeiro lugar, somos alertados para o facto de os livros em apreço terem sido todos traduzidos pelo General Vouillemin, colaborador regular da editora Hermann, que assim entrava em franco e aberto diálogo com os leitores desta «família filosófica» da Escola de Viena que havia já organizado o seu IV Congresso sobre Filosofia da Ciência, em Paris no ano de 1935. Tratava-se, claramente, de um olhar sobre os «livros da moda filosófica», segundo a recenseadora, de venda fácil, de sucesso editorial, mas que não respondem aos interesses da (verdadeira?) filosofia. Informam-se os leitores sobre as questões propostas por cada um dos autores, apresentando resumos dos textos publicados, mas salvaguardando as distâncias que suscitassem eventuais simpatias.

([1]) Cf. Arlindo Camilo Monteiro, Portugal: «Grupo Português da História das Ciências», *Archeion*, 1941 (2), pp. 263-265.

([2]) «Em 28 de Novembro de 1940, na sede do "Petrus Nonius", [...] sob a Presidência do Prof. Fernando de Almeida e Vasconcelos, antigo Presidente da secção de Lisboa e membro efectivo da Académie Internationale d'Histoire des Sciences, secretariado pelo Director da referida publicação do Grupo Português e pelo sócio desta última colectividade José Augusto do Amaral Frazão de Vasconcelos [...] [foi] eleita a seguinte Direcção: Presidente: Almirante Gago Coutinho; Vice-Presidentes: Prof. Victor Hugo de Lemos; Prof. Rui Teles Palinha; Secretários: José do Amaral Frazão de Vasconcelos; Cap. Jorge das Neves Larcher; Junta Consultiva: Ernesto Soares.» *In* Arlindo Camilo Monteiro, *Archeion*, 1941 (2), pp. 263-264.

Em forma de pequeno balanço podemos perguntar-nos sobre as razões para que esta dimensão de problemas da ciência não tivesse sensibilizado o Grupo Português de História da Ciência, sabendo nós, como já foi mostrado ao longo do ponto 3 deste capítulo, que a filosofia do Círculo de Viena, apesar da fraca expressão atingida em Portugal, produziu algum debate na «praça pública» e algumas reacções nos meios académicos.

Em alternativa, o Grupo Português de História da Ciência optou abertamente pela grandiloquência informativa dos factos que ajudaram a construir a memória cronológica (mas não a história, enquanto saber epistemológico) da ciência em Portugal, desde os alvores da nacionalidade até aos anos de 1940. Este grupo sustentou a «positividade» da sua história em vez de pensar analiticamente a ciência.

Sem dúvida que a Revista *Archeion* foi fundamental para legitimar modelos biográficos e incentivar a pesquisa e a sistematização de fontes necessárias para construir, com legitimidade e autoridade, uma imagem nacional do passado, aqui e ali temperada com uma dose necessária de *nacionalismo*, de *ordem* e de *conservadorismo*.

7.2. Portugal 1934 — III Congresso Internacional de História da Ciência

No início do Outono de 1934, teve lugar em Portugal o III Congresso Internacional de História da Ciência, que trouxe até nós prestigiadas personalidades internacionais desta área do conhecimento. Para além do impacto que teve na imprensa informativa e cultural portuguesa, algumas publicações científicas internacionais transmitiram ecos deste evento. Damos aqui particular destaque ao registo efectuado pelo historiador da ciência Georges Sarton na revista de que era director: a *Isis* (1). No volume de 1934-1935 Sarton dedica um abundante espaço informativo a este acontecimento científico de relevo para Portugal — a realização no Porto, em Coimbra e em Lisboa do III Congresso Internacional de História da Ciência, de 30 de Setembro a 6 de Outubro — escrevendo que «a complete account of the Congress will eventually appear in *Archeion*, and proceedings will probably be published in the fulness of time by our Portuguese colleagues» (2).

Realizar em Portugal este encontro internacional, no momento em que se celebrava no Porto a Exposição Colonial, decerto nasceu das cumplicidades existen-

(1) A Biblioteca do Museu de Ciência possui, também, a colecção completa da revista *Isis*, o que demonstra que os antigos frequentadores da Biblioteca da Faculdade de Ciências, na Rua da Escola Politécnica em Lisboa, dispunham deste auxiliar de trabalho e de reflexão.

(2) Georges Sarton, «Lusitanian Memories», *Isis*, XXII, 1935, p. 440.

tes entre as autoridades políticas e académicas portuguesas e o grupo redactorial da revista italiana *Archeion*.

Para além destas ligações de potencial aproximação ideológica, o III Congresso Internacional de História da Ciência foi pretexto para Georges Sarton deixar marcas de um discurso contrastante com o do entusiasmo eufórico do grupo *Petrus Nonius* e *Archeion*. Nas suas memórias lusitanas, organizadas em jeito de crónica, encontramos um País atravessado por inúmeros percursos turísticos. A Georges Sarton e à *Isis* caberia fixar fotograficamente o evento, manifestar o olhar de turista ao conhecer um país desconhecido, desvendar alguns dos seus Museus e recantos paisagísticos, recontar as recepções e as excursões efectuadas, relembrar o historial de edifícios histórico-científicos, como a Universidade de Coimbra. Como balanço evocativo deste III Congresso Internacional de História da Ciência, deixa-nos o seu depoimento sintético, carregado de múltiplos sentidos de leitura e de uma bem marcada carga de fina ironia na síntese final: «However, my dearest vision, the most lovely thing I saw in Portugal — far humbler than any other but more pleasing to my soul — was the fishing village of Nossa Senhora de Nazaré. It being a feast day — the anniversary of the Republic.» Para futuros encontros internacionais Sarton, num olhar de estrangeiro crítico e assumidamente paternalista, deixou sugestões variadas à comissão organizadora nacional, no sentido de elevar o debate científico, de moderar os cerimoniais académicos e as consequentes demonstrações públicas de mundanidade em excesso, para além de recomendar aos próximos organizadores a aprendizagem da pontualidade: «Indeed the considerations of appointments as upper limits is one of the essencial conditions of modern life, not to speak of the conditions of scientific work and scientific congresses.» [1]

A par destes traços impressionistas, Sarton fixou o nome dos portugueses directamente envolvidos na organização e no acompanhamento do Congresso [2] — Arlindo Camilo Monteiro, Alberto Pessoa, Fernando de Almeida e Vasconcelos, Ricardo Jorge, Fernando da Silva Correia — ou seja o protonúcleo de portugueses institucionalmente ligados à história da ciência em Portugal, dinamizadores dos *Congressos da Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências* em colaboração com a sua congénere espanhola, como adiante veremos.

Na publicação italiana *Archeion* este III Congresso de 1934 tem um lugar de primazia e de destaque no volume XVI. São quarenta páginas que constituem um verdadeiro documento de reconstituição dos eventos factuais ocorridos nas cidades

---

(1) Georges Sarton, «Lusitanian Memories», *Isis*, XXII, 1935-1935, p. 454.

(2) Neste III Congresso participaram treze portugueses com comunicação, destacando-se Joaquim de Carvalho, Ricardo Jorge, Arlindo Camilo Monteiro, Luiz de Pina, Fontoura da Costa. Cf. *Petrus Nonius*, 1937, p. 205.

do Porto, de Coimbra e de Lisboa, permitindo tomar contacto com os diferentes nomes portugueses que de forma institucional se encontravam, na época, ligados à história da cência em Portugal. Material informativo que circulou pelos assinantes e colaboradores da *Archeion* e que em 1937 a revista *Petrus Nonius* foi recuperar como suporte de memórias para legitimar uma autoridade desejada, a fim de se posicionar ao lado dos demais grupos nacionais de história da ciência, num contexto internacional e de mundialização da história e da (possível...) filosofia da ciência.

7.3. *Petrus Nonius* — anuário e revista (1937-1938)

A análise da publicação *Petrus Nonius*, um nome erudito para uma revista científica, também aplicado ao *Anuário do Grupo Português de História da Ciência*, directamente ligados à publicação *Archeion*, permite-nos entrar directamente no quadrante institucional da história da ciência em Portugal.

Publicação com dois anos de existência, 1937-1938 (quatro números publicados), complementado por um número único do *Anuário — Petrus Nonius*, que se apresentou a público em 1937, como a publicação do «Grupo Português da História das Ciências».

Arlindo Monteiro [1] assume as funções de director, tendo como redacção o Comité Central do Grupo Português da História das Ciências: Mendes Correia, Joaquim de Carvalho, Fontoura da Costa, Ricardo Jorge, Fernando de Almeida e Vasconcelos. Deste modo, a nova publicação cobria um leque variado de saberes centrados em diferentes áreas do conhecimento, desde a Antropologia, a Náutica, a Filosofia, a Higiene e a Saúde Pública até à Matemática.

Estes académicos portugueses, ao empreenderem esta publicação, tinham plena consciência de que estavam a ser directamente relacionados com os Congressos de História das Ciências em que já haviam participado, ou organizado, e enquadrados sob o ponto de vista internacional pela publicação de que Aldo Mieli era responsável em Roma.

Se efectuarmos uma matriz de observação ao material publicado somos confrontados com o modo como se estabeleceram autoridades de autores, como a História da Ciência constitui uma alavanca, e a partir da qual se accionavam vários outros mecanismos de sociabilidade científica, componente fundamental neste

[1] Médico com vários trabalhos publicados na área de história da medicina em Portugal. Membro correspondente da Académie Internationale d'Histoire des Sciences, da Société Internationale d'Histoire de la Médicine e da Academia Hispano Americana de Ciencias y Artes.

periódico fundado e criado para consagrar a adesão nacional ao Comité Internacional de História das Ciências.

A história da publicação portuguesa tem uma chave explicativa para o seu aparecimento: a dupla Aldo Mieli e Arlindo Monteiro. Na continuidade da convivência destas duas personagens retomaram-se alguns dos artigos portugueses já anteriormente publicados em Roma, juntaram-se-lhes outros relacionados com as preocupações científicas do Grupo Português enquadrado por instituições universitárias, como as Faculdades de Ciências e de Medicina de Lisboa, Porto e Coimbra, ou a Junta de Educação Nacional/Instituto de Alta Cultura. Nas suas páginas foram-se celebrando as glórias do III Congresso Internacional de História da Ciência, abriu-se o debate em torno do ensino da história das ciências, comemorou-se o centenário da fundação do Ensino Politécnico em Portugal — 1837-1937.

Em primeiro lugar, olhemos o *Anuário* da história das ciências publicado pelo Grupo Português aderente à Académie Internationale d'Histoire des Sciences, um volume único (Lisboa, Imprensa Nacional, 1937, 179 pp.). Publicação quase monográfica, sem apresentação explicativa, nem ostentando os nomes que estariam por detrás desta adesão à Academia Internacional de História da Ciência; contempla sete artigos centrados no campo da história/memória da ciência em Portugal.

Em todos os textos o passado nacional, centrado nas figuras dos *heróis*, estrutura a caracterização apresentada, evidenciando uma erudição especial no que diz respeito às autoridades e às fontes primárias (impressas e manuscritas) para a história da ciência em Portugal. Cruzam-se pequenas biografias com alinhamentos de quadros factuais, revivem-se nomes emblemáticos do período das descobertas geográficas e, nas centúrias de setecentos e oitocentos, dos matemáticos portugueses. Acompanhando o movimento europeu, também entre nós se pugnou pela valorização da memória e da história, ultrapassando o possível debate em torno da «coisa científica», ou por outras palavras da filosofia da ciência, olvidando os círculos de debate em torno da especulação, do impacto e da «incerteza» da ciência, terrenos muito movediços para alguns sectores científicos europeus dos anos 30.

As primeiras páginas da revista são da responsabilidade de Almeida e Vasconcelos ([1]), versando a biografia do matemático oitocentista Daniel Augusto da Silva ([2]), aproveitando o ensejo para historiar as relações amistosas entre Portugal

([1]) Fernando de Almeida Loureiro de Vasconcelos, coronel de Engenharia, professor do Instituto Superior de Agronomia e da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, publicou *História das Matemáticas na Antiguidade*, Paris, Aillaud, 1925.

([2]) Fernando de Almeida e Vasconcelos, «Uma prioridade da Ciência Matemática Portuguesa. Daniel Augusto da Silva (1814-1878)», *Petrus Nonius — Anuário*, 1937. Este texto fora apresentado como conferência, em 1933, na sessão inaugural da Secção de Lisboa do Grupo Português aderente ao Comité International d'Histoire des Sciences, que teve lugar na Sociedade de Geografia.

e o professor italiano Aldo Mieli. A estreita ligação entre Portugal e Itália é ainda reforçada pelo autor ao justificar que Portugal tinha que aderir ao Comité Internacional, «para que [...] se fizesse representar nessa falange internacional de historiadores da ciência, o Prof. Mieli veio expressamente ao nosso país, fez saber que nos eram reservados dois lugares de membros do Comité Central e conferiu poderes a alguns intelectuais das suas relações».

Este mecanismo introdutório é apenas o tom necessário para se passar à apresentação da biografia de Daniel da Silva e ao seu contributo para as proposições da Astática (ramo da Mecânica). A apresentação feita centra-se no minucioso cuidado de enumerar, e demonstrar expositivamente, as várias vertentes dos trabalhos do matemático homenageado, com especial importância para as instituições internacionais que os publicaram ou mostraram interesse em os incluir nos respectivos *Comptes Rendus*.

Sobre a importância ou o possível significado epistemológico do trabalho matemático nada é dito, nem equacionado. O que verdadeiramente parece interessar a Fernando de Almeida e Vasconcelos, e provavelmente aos seus leitores, é o tom de exaltação de nacionalismo científico, a fim de chamar a atenção da comunidade internacional para que se não esqueça de mencionar nas enciclopédias de referência o nome de um distinto português, dado que «um dos preceitos essenciais para a rigorosa investigação histórica consiste em recorrer às fontes, sempre que possível...» (1).

Convém sublinhar que as notas biográficas de matemáticos portugueses ilustres surgem como o recurso natural para uma sucessão de gerações cara ao imaginário histórico do Grupo Português: Anastácio da Cunha (1744-1787), Daniel Augusto da Silva (1814-1878), Francisco Gomes Teixeira (1851-1933).

O *Anuário* apresenta ainda um conjunto de artigos alicerçados na recolha de erudição dos Arquivos e das Bibliotecas, em diversos campos temáticos. O passado (glorioso e científico de Portugal) está presente na Botânica, através da visita à obra de Clúsio (2) — *Rariorum Plantarum Historia* (1567). Na aritmética (3) desenvolve-se o historial europeu dos grandes números até se efectuar uma pequena síntese de página e meia sobre o seu impacto nas obras de Matemática em Portugal. Na medicina encontramos a história recente das instalações da Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra, levantada a partir do pretexto dos «quistos musculares», da responsabilidade de Costa Simões (4), ou ainda o encontro da li-

(1) Fernando de Almeida e Vasconcelos, *op. cit.*, p. 28.

(2) Augusta Faria Gersão Ventura, «Clúsio (Portugal e os portugueses nas suas obras)», *Petrus Nonius — Anuário*, pp. 63-64.

(3) Pacheco de Amorim, «Nomenclatura dos grandes números», *Petrus Nonius — Anuário*, pp. 64-79.

(4) Cf. Geraldino Brites, «Os Quistos musculares de Costa Simões», *Petrus Nonius — Anuário*, pp. 80-99.

teratura com a ciência, através da botica do herói do romance camiliano — Eusébio Macário (1).

A finalizar este número único, uma cronologia de factos histórico-científicos portugueses, compreendidos entre os séculos XV-XVI, elaborada a pedido do próprio Aldo Mieli (2), além de um texto sobre a uniformização da leitura e da escrita de números, através da legislação portuguesa do século XIX (3).

Num balanço rápido podemos perguntar: qual a utilidade deste Anuário, como secção nacional de uma academia internacional? Há que registar o espírito histórico de erudição que os membros desta agremiação científica evidenciavam, buscaram referências em arquivos e bibliotecas dispersas por Portugal e pela Europa; cruzaram informações oriundas de diferentes tipos de fontes, fornecendo ao investigador de hoje um manancial riquíssimo de pistas bibliográficas que merecem um tratamento cuidado, de acordo com as novas perspectivas e tendências da história da ciência. Quer dizer, esta aproximação à história e filosofia da ciência em Portugal quedou-se por um grande desencontro com a filosofia da ciência (apenas vagamente presente na evocação de Francisco Teixeira Gomes e do seu premio da Academia das Ciências de Paris). Mas, em contrapartida, a sua actividade saldou-se por um estreito viés entre memória-ciências-ideologia como componentes estruturantes de um traçado arquitectónico nacionalista, fundamental ao Grupo Português de História da Ciência, que escolheu como tempo comemorativo o período das Descobertas e como método de abordagem a aproximação biográfica às personalidades científicas do século XIX (os matemáticos) e à gente marítima do século XVI.

Vertiginosas mudanças se verificam quando nos deslocamos para a revista *Petrus Nonius* — publicação do Grupo Português da História das Ciências, 1937-1938

(1) Alberto Pessoa, «A botica de Eusébio Macário», *Petrus Nonius — Anuário*, pp 100-144.

(2) Luís de Pina, «Tábuas cronológicas das Ciências em Portugal no século XVI», *Petrus Nonius — Anuário*, pp. 145-162. «Sendo-me solicitada, pelo Professor Aldo Mieli, director da Revista *Archeion* e Secretário perpétuo da "Académie Internationale d'Histoire des Sciences", a colaboração numa vasta obra que tratará da História das Ciências no século XVI, em forma de Tábuas cronológicas, encarreguei-me da parte respeitante ao nosso país, segundo deliberação da Assembleia Geral de Londres (1931), da mencionada Academia. Foi essa a origem deste trabalho, já apresentado ao "Grupo Nacional para a História das Ciência" (Secção do Porto), em 6 de Dezembro de 1933, e, pelo Professor Mieli, ao Congresso de História das Ciências de Varsóvia (1933). [...] Obedecendo ao critério adoptado para a elaboração das Tábuas dos outros países, expresso na circular que acompanhava aquele convite, tentei apresentar o que mais notável se revelou, em Portugal, naquele século esplendoroso. E, se bem que parte dos factos, das obras e das personagens não sejam propriamente do campo científico, registei-os no desejo de apontar tudo o que, por várias formas, elevou o nível da cultura portuguesa ou aumentou o brilho da história nacional.» (Pp. 145-162.)

(3) Augusta Faria Gersão Ventura, «Leitura dos Grandes Números», *Petrus Nonius — Anuário*, pp. 163-180.

— também sob direcção de Arlindo Camilo Monteiro, trabalhando com o mesmo grupo do *Anuário*.

Desta personagem pouco se conseguiu apurar, uma vez que os seus escritos versam o passado técnico-científico de Portugal, nunca deixando vestígios claros de qual o seu campo de intervenção científica no Portugal dos anos 30. No entanto, figura como o grande elemento de ligação com a Académie Internationale d'Histoire des Sciences, da Société International d'Histoire de la Médecine, da Academia Hispano-Americana de Ciencias y Artes e a Direcção do Grupo Português da História das Ciências — Grupo de Lisboa, papel que o coloca num lugar de especial destaque para a organização e realização de seis congressos da Associação Portuguesa para Progresso da Ciência, em conjunto com a sua congénere espanhola, entre 1921 e 1932 (1).

Mas voltemos ao *Petrus Nonius*. A revista pretendia abrir a porta à documentação, ao ensaio, à história de diferentes disciplinas científicas, competindo-lhe dedicar abundantes páginas à investigação, à síntese e à crítica, dando notícia discriminada do que ia sucedendo entre o grupo nacional e os grupos estrangeiros de história da ciência. Como mote de apresentação, Arlindo Camilo Monteiro afirma que: «a literatura científica [possui] limitada difusão relativamente a outras manifestações de cultura, como as de carácter puramente literário e artístico, não só entre nós mas também no estrangeiro. Deste modo se justificam [...] as solicitações formuladas pelos directores das revistas *Archeion* e *Isis* [...]. Encontra-se definido no sumário o plano que presidiu à feitura desta revista. Apresenta-se dividida em duas partes: a primeira, destina-se a arquivar os trabalhos de investigação das diversas especializações da história das ciências e pode designar-se pelo termo — Comunicações; a segunda parte, embora possa conter artigos de pesquisa original, caracteriza-se pela feição noticiosa em presença dos acontecimentos, da bibliografia e da crítica de natureza científica e propõe-se reflectir o movimento das ideias na esfera das ciências, dentro e fora do País e, por tal motivo, se elegeu o título — A Vida Científica em Portugal e no Estrangeiro» (2).

Mantinha-se o nome — *Petrus Nonius* — proposto por Joaquim de Carvalho, mas alargavam-se os horizontes e abriam-se as portas à actualização e à reflexão científica.

Os artigos publicados são caracterizados por um forte timbre de erudição e de rigor histórico, quer no corpo de texto quer nas notas informativas. Assim, *Petrus*

(1) Cfr. Elena Ausejo, *Por la cienciay por la patria: la institucionalizacion cientifica en España en el primer tercio del siglo XX. La Asociación Española para el Progreso de las Ciencias*, Madrid, Siglo XXI, 1993. Os Congressos luso-espanhóis tiveram lugar no Porto, 26 de Junho-1 Julho 1921; Salamanca, 24-29 Junho 1923; Coimbra, 14-19 Junho 1925; Cadiz, 1-7 Maio 1927; Barcelona, 20-27 Maio 1929; Lisboa, 15-21 Maio 1932 continuaram a realizar-se bi-anualmente até aos anos 70.

(2) Arlindo Camilo Monteiro, *Petrus Nonius*, 1937, p. x.

Nonius soube transformar-se numa peça de trabalho de referência fundamental, enquanto repositório informativo. As temáticas e as formas de abordagem são diversificadas: biografias contextualizadas, itinerários de vida de figuras de primeiro plano, história da introdução das doutrinas sthalienas em Portugal no século XVIII, estudos sobre a importância da sociabilidade científica desempenhada pelos viajantes europeus em Portugal. Artigos que, globalmente, reforçam o nosso ponto de vista: esta revista especializada constitui uma verdadeira preciosidade por via dos pormenores de erudição que contém, mas que o rápido fluir dos tempos fez cair no esquecimento da comunidade científica (historiadores incluídos) portuguesa.

Mas voltemos às vivências reais da publicação portuguesa. No Verão de 1936, Aldo Mieli encontrava-se em Lisboa para efectuar um conjunto de conferências, no âmbito de um «Curso de Férias de Cascais» (organizado pela Faculdade de Letras de Lisboa) — «O papel mundial da Ciência Árabe» — o que permitiu aos responsáveis da *Petrus Nonius* atingir um duplo objectivo. Por um lado, trazer a Lisboa o director de *Archeion*, com a necessária cobertura jornalística, por outro inserir nas páginas de *Petrus Nonius* as conferências do professor italiano.

O mote estava lançado. Alunos e leitores podiam, eventualmente, reflectir criativamente sobre como fazer história da ciência ou história das ciências — um debate deixado em aberto por Aldo Mieli ao apresentar diferentes modelos de abordagem sobre a evolução nas ciências. A lista de autores e as obras referenciadas nestes Cursos de Verão da Faculdade de Letras de Lisboa permitem-nos entender as perspectivas abertas naquelas tardes de Agosto de 1936, na vila cosmopolita de Cascais. Durante esse período houve ocasião para se referir (e mais tarde publicar...) autores e obras recentes muito significativas do pensamento ligado à história da ciência ([1]). Um conjunto de referências bibliográficas pouco habituais em Portugal, muito distintas do que se debatia, ensinava ou publicava no âmbito da nossa comunidade científica. Decerto este curso merece inserir-se nos magros anais da história da ciência em Portugal, não só como um episódio pitoresco, mas como um acontecimento relevante, hoje absolutamente esquecido.

([1]) Frederigo Enriques, *La signification de l'historie des sciences*, Paris, 1934 (traduzido para português, por Vitorino Magalhães Godinho, na Editorial Inquérito); Georges Sarton, *The history of sciences and the new humanism*, New York, 1931; *The history of science*, Cambridge Mass., 1935; *The History of Mathematics*, Cambridge Mass., 1936; Aldo Mieli, *Historiens des sciences et historiens de la médicine*, «Archeion», 1935; Auguste-Georges Berthier, *L'Histoire des Sciences*, «Revue de Synthèse Historique», 1912; Arnold Reymond, *L'Histoire des sciences et sa valeur dans l'enseignement secondaire*, «Jahrbuch d. Verein Schweizerischer Gymnasiallehrer», 1928; P. Schurmann, *Historia de la Fisica*, Montevideo, 1936; A.N. Singh, *History of Hindu Mathematics*, Lahore, 1935; A. Rey, *La science orientale avant les grecques*, Paris, 1930; Otto Neugebauer, *Vorlesungen uber Geschite der antiken Mathematik*, Berlin, 1934.

Regressemos, uma vez mais, ao *Petrus Nonius*, para nos retermos nas notícias sobre os congressos científicos que marcaram um espaço informativo importante na economia interna da revista. Em primeiro lugar, justifica-se recordar o III Congresso Internacional de História das Ciências, em 1934, pois foi o pretexto para o anúncio do Primeiro Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo, tendo como secretário Manuel Múrias. A aproximação da mítica data de 1940 impunha que se começasse a efectuar preparativos também no campo da história da ciência, cuja presença nesse congresso será objecto da nossa referência um pouco mais adiante.

Mas 1937 foi igualmente um ano especial para o ciclo comemorativo dos centenários temáticos. O primeiro centenário da Escola Politécnica de Lisboa, da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, da Escola Médico-Cirúrgica do Porto e da Academia Politécnica do Porto serviram para accionar o repositório informativo da história recente destas instituições. Esta onda de celebrações oficiais pressupunha, igualmente, a importância do capital intelectual simbólico que estes acontecimentos tinham para a comunidade científica portuguesa, a qual deveria intervir com comunicações nos colóquios organizados, animando as páginas dos jornais, ocupando as tipografias das respectivas instituições, gerando uma actividade historiográfica de carácter comemorativo, quase febril, que também marcou as páginas do órgão do Grupo Português de História da Ciência ([1]).

Na secção das novidades internacionais de *Petrus Nonius* devemos dar destaque ao tema «Ensino da História das Ciências nas instituições universitárias». «Desde 1929 que a Academia, no Congresso celebrado no mesmo ano em Paris, proclamou junto dos representantes dos governos de diversos países "a necessidade da criação de cadeiras de História das Ciências nas principais Universidades"» ([2]), informava a revista de Arlindo Monteiro, perspectiva que não coincidia com aquilo que nos anos 40 Rodrigues Martins viria a defender, nomeadamente nas páginas da *Vértice* ([3]). Repto a que a comunidade portuguesa achou por bem responder nas páginas do *Petrus Nonius*, ao relembrar a passagem por Portugal de Aldo Mieli — em 1935, no Congresso de Zoologia — quando frisou a «necessidade imperiosa da fundação, por iniciativa dos Grupos Nacionais, perfilhada pelos

([1]) Cf. Vitor Hugo de Lemos, «Comemorações e Homenagens Comemoração do 1.º Centenário da Escola Politécnica de Lisboa», in *Petrus Nonius*, vol. I, 1937, pp. 165-171; nesta notícia dá-se conta do programa das celebrações que envolveram todos os professores da Faculdade de Ciências, presididos pelo decano da Faculdade — Pedro José da Cunha. Para as instituições médicas veja-se Luís de Pina, «O Centenário da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa»/«Os Centenários da Escola Médico-Cirúrgica e da Academia Politécnica do Porto»/«1.º Centenário da Politécnica do Porto», in *op. cit*, pp. 172-178.

([2]) «Ensino da História das Ciências», *Petrus Nonius*, 1937, p. 185.

([3]) *Vide* ponto 4 deste capítulo.

governos dos respectivos países, de Institutos de História das Ciências e da Técnica, à semelhança do que se fez em Paris e em Roma» ([1]). Foi o próprio Aldo Mieli que, nas páginas de *Archeion*, escreveu que o Prof. Tamagnini Barbosa, ministro da Instrução Pública em Portugal, havia feito uma reforma no ensino secundário com a recomendação expressa de os professores ensinarem rudimentos de história das ciências aos seus alunos. No que diz respeito à física e à química, deveriam os alunos ser familiarizados com algumas notas biográficas dos «grandes sábios», aproveitando o valor educativo da exemplaridade da sua vida científica; na matemática, sempre que possível, o professor deveria fazer referência aos factos da história da matemática, principalmente aos que podiam despertar a curiosidade e estimular o interesse dos alunos ([2]).

A caracterização da secção informativa fica completa com a referência à resenha da apresentação dos sumários de revistas dedicadas à investigação histórica e científica ([3]). Nestas páginas inseriram-se igualmente as referências às comemorações e às homenagens internacionais a cientistas como Rutherford, Becquerel, Curie, Mac Gill, J. Perrin, J. J. Thompson, procurando incluir os leitores portugueses num espírito de cosmopolitismo científico. Lord Rutherford e a sua obra foram recordados pelo colaborador Ramos da Costa ([4]).

Numa mesma tonalidade discursiva, informativa e analítica se insere a notícia pormenorizada da morte de Marconi, traçada por Giovani Constanzo (colaborador de *Archeion*). Marconi é apresentado como o génio que «não se fecha na costumada e hoje abusada torre de marfim, mas enquadra-se na disciplina de paz e de guerra necessária a uma nação que em tempos ásperos queira vencer e subir» ([5]). Recusando agregar-se a partidos, Marconi não deixou de acompanhar, com paixão de um filho, a vida da sua nação. Assim, quando o fascismo se tornou «credo dum povo» lançou os alicerces da reconstrução duma nacionalidade historicamente gloriosa e momentaneamente enfraquecida por ideologias de bárbaros, não hesitou em

([1]) «Ensino da História das Ciências», *Petrus Nonius*, 1937, p. 187.

([2]) Cf. *Archeion*, 1935, n.º 4, p. 517.

([3]) Registamos, assim, a referência a alguns números especiais de publicações recebidas por *Petrus Nonius*: *Archeion* (n.º 4 de 1936); *Etnos — Revista do Instituto Português de Arqueologia, História e Etnografia* (Lisboa, 1935); *Isis* (n.º 75, 1937); *Ibero-AmeriKanisches Archiv* (Abril 1937); *Revista Lusitana* (n.º 1-4, 1936); *A Terra — Revista Portuguesa de Geofísica* (n.º 26, 1936); *Boletim dos Trabalhos Históricos*, dir. de Alfredo Pimenta (n.º 1, 1933); *Revista de Guimarães* (n.º 1-2, 1937).

([4]) Cf. Ramos Costa, «Comemorações e Homenagens», *Petrus Nonius*, 1938, pp. 488-491. Este colaborador foi responsável por uma certa lufada informativa nos domínios da física, trazendo até aos leitores portugueses pequenas notas de erudição sobre os mais importantes físicos da época.

([5]) Palavras proferidas por Mussolini na comemoração feita a Marconi pelo Senado italiano.

enfileirar-se sob o lábaro da redenção fascista: «O fascismo [ele o disse] é um regime de força, necessário e salutar para a Itália. Por isso eu sou fascista, por convicção e não por conveniência.» [1] Em 1928, Mussolini confiou a Marconi a presidência do Conselho Nacional das Investigações Científicas, tendo esta sido marcada por inúmeras realizações, segundo a notícia biográfica inserida nas páginas de *Petrus Nonius*.

Ciência, utilidade, política, ideologia e fascismo, uma aliança quase imbatível para justificar a recuperação das memórias gloriosas de cada país tornado nação, a fim de justificar a ordem e o progresso que se vinham definindo na protecção da sacralidade científica desde o século XIX. Apenas uma pista mais a deixar em aberto, para contrapor aos possíveis canais de mediação dos novos ventos de Filosofia da Ciência — o Círculo de Viena, a Escola de Herbert Marcuse... ou a «crise da consciência europeia», no dizer do historidor das ideias Paul Hazard.

Podemos concluir que o trabalho desenvolvido pelo Grupo Português da História das Ciências, liderado por Arlindo Camilo Monteiro, se saldou, globalmente, por dois tipos de contributos. Um: recuperação, ao nível da investigação de elementos bibliográficos, de referências relativas à história das ciências em Portugal, tendo em conta a relação cultural que o País tinha em cada uma das épocas. Os trabalhos apresentados revelam um elevado grau de minúcia e de erudição que fazem das páginas de *Petrus Nonius* um importante repositório informativo, para quem se dedica ao conhecimento e à sistematização de fontes para a história da ciência em Portugal. Qualquer dos artigos publicados se insere nesta qualidade de revelar informação de pesquisa histórica de bibliotecas e arquivos, como um prenúncio, ou tempo de preparação (?) da obra que Rómulo de Carvalho, enquanto historiador da ciência, irá iniciar em 1953. Dois: estabeleceu os elos de ligação entre Portugal e o resto da comunidade internacional ligada à história da ciência de forma institucionalizada. Graças à estreita relação mantida com a revista *Archeion* e com Aldo Mieli, as páginas informativas de *Petrus Nonius* foram animadas pelas notícias internacionais relativas a homenagens a cientistas, e à realização de congressos de história da ciência, e ainda pelo debate sobre a importância de criar nas universidades o ensino de história da ciência, facto que apenas virá a ocorrer nas faculdades de ciências portuguesas na década de 60.

7.4. Academia das Ciências de Lisboa

A Academia das Ciências de Lisboa, fundada em 1779, pode ser considerada como uma das instituições científicas portuguesas de maior longevidade na história

[1] Giovanni Constanzo, «G. Marconi», *Petrus Nonius*, 1937, p. 316.

da cultura científica em Portugal. O seu funcionamento sempre esteve dependente da comunidade científica que lhe foi dando rosto, personalidade, configurando as respectivas actividades editoriais.

A temática da história (e filosofia...) da ciência, ou das ciências, no âmbito da Academia das Ciências de Lisboa no século XX tem de ser procurada no conjunto de trabalhos publicados no *Jornal das Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, cuja publicação se iniciou em 1866, sob a direcção Latino Coelho, prolongando-se até 1924, na última fase sob a responsabilidade de Almeida Lima. Neste período, a publicação periódica dos trabalhos dos sócios esteve confinada à existência deste jornal, substituindo as tradicionais *Memórias* da Academia das Ciências de Lisboa.

O início do século foi marcado pelo trabalho do académico Rodolfo Guimaréns, *História das Matemáticas em Portugal*, elaborado para a Exposição Universal de Paris de 1900, evidenciando a nível nacional e internacional o labor matemático dos sócios da Academia das Ciências. Esta componente de pesquisa bibliográfica continuará a ser um dos traços marcantes da actividade editorial da instituição, nas três primeiras décadas do século XX.

Registe-se em primeiro lugar as efemérides e o noticiar necrológico, reptos aproveitados para a apresentação de modelos de como fazer a recente história das ciências em Portugal, através da biografia.

Autores como J. F. Nery Delgado e Paul Choffat iniciaram em 1903 este movimento de recolha e alinhamento cronológico de factos e de personagens directamente ligados à actividade científica em Portugal ([1]), obtendo-se os itinerários bio-bibliográficos mas também um conjunto de reflexões sobre a integração do biografado no contexto do desenvolvimento científico em Portugal, não deixando de se fertilizar o texto com um tom laudatório e nacionalista.

Mas a efeméride possibilitava, igualmente, relembrar vultos grados da história da ciência da Europa, obtendo-se um casamento entre a história e a obra científica de um herói, como é o caso da figura de Berthelot, evocado por Ferreira da Silva ([2]), em 1903. Apenas um pequeno indício para nos aproximarmos do que se faria em outras latitudes europeias, em torno de Lavoisier, Newton ou Galileu.

Será com o aparecimento da 3.ª série do *Jornal das Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, em 1917, sob a direcção do físico Almeida Lima, que vamos encon-

([1]) Paul Choffat, «Sur J. F. Nery Delgado», *Jornal das Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, 2.ª série, tomo VII, Março 1903-Novembro 1910, pp. I e segs.; J. F. Nery Delgado, «Notícia necrológica do professor Albert Lapparent», *Jornal das Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, 2.ª série, tomo VII, Março 1903-Novembro 1910, pp. XXI e segs.

([2]) A. J. Ferreira da Silva, «Marcelin Bertholet. A sua obra científica, a sua filosofia, o seu carácter», *Jornal das Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, 2.ª série, tomo VII, Março 1903-Novembro 1910, pp. 219 e segs.

trar nas suas páginas um manancial informativo sobre história da ciência, como por exemplo as notas biográficas do matemático José Manuel Rodrigues pelo historiador da Matemática Rodolfo Guimaréns [1] ou o título «Quadros históricos da Ciência» elaborados por Vergílio Machado [2] (irmão do químico Achiles Machado), de forma a transmitir a bagagem intelectual necessária ao cidadão português para este saber integrar correctamente, nas sequências científicas do passado, as inovações e o desenvolvimento científico do presente e do futuro [3]. Decerto este mesmo objectivo, contribuir para a história da cultura científica no nosso país, esteve presente no espírito de Baltazar Osório, ao escrever «Um capítulo do cerco do Porto por M. Bertholet com uma nota prefácio relativa aos portugueses, que no século XIX pelas suas obras científicas se notabilizaram em países estrangeiros» [4]. Os artigos de Joaquim Bensaúde, «Un cycle de légendes allemandes sur la science nautique portugaise» [5], de Rudolfo Guimaréns, «Os professores Monteiro da Rocha e Anastácio da Cunha» [6] e de D. Luiz de Castro, «Três autógrafos de Correia da Serra» [7] inserem-se numa óptica comum de fazer rentabilizar o passado científico português em termos de um cosmopolitismo europeu.

A par destas páginas historiográficas encontramos sinais para acompanhar o tempo europeu pela vertente da actualidade científica e da sua discussão. São da responsabilidade de Almeida Lima alguns artigos de referência aos problemas da Física contemporânea; em 1919, este académico vai ser alvo de uma proposta para a eleição de um «Conselho Nacional de Investigação Científica em Portugal» [8].

O ciclo do *Jornal das Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais* como substituto das tradicionais *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa* termina na década de 30, mais precisamente em 1936. Retomam-se, então, as duas séries: *Classe de Ciências* e *de Letras*.

[1] «José Manuel Rodrigues, a sua obra científica», *Jornal das Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, 3.ª série, tomo I, Janeiro 1917-Outubro 1918, pp 15-22.

[2] *Jornal das Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, 3.ª série, tomo I, Janeiro 1917-Outubro 1918 e tomos II, III e IV.

[3] Sobre esta sequência ver Fátima Nunes, «Leituras de História da Ciência no «Jornal das Sciencias Mathematicas, Fisicas e Naturais» (1917-1923). Subsídios para a arqueologia da cultura científica em Portugal», *Revista de História das Ideias*, vol. 20 (1998) — *O livro e a leitura*.

[4] *Jornal das Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, 3.ª série, tomo I, Janeiro 1917-Outubro 1918, pp. 161 e segs.

[5] *Ibidem*, pp. 231 e segs.

[6] *Ibidem*, tomo II, Janeiro 1919-Dezembro 1920, pp. 67 e segs.

[7] *Ibidem*, pp. 217 e segs.

[8] *Vide* notas 3, p. 434 e nota 4, p. 437.

O Tomo I da *Classe de Ciências* (1) abre com dois trabalhos de história das ciências em Portugal — a homenagem a uma personalidade científica que esteve, igualmente, presente, como anteriormente vimos, nas revistas *Petrus Nonius* e *Archeion*: o matemático Daniel Augusto da Silva.

Francisco Gomes Teixeira e Pedro José da Cunha foram os sócios que tiveram a honra de fazer publicar trabalhos que permitiram ressuscitar as Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, ganhando, no contexto cultural e ideológico da sociedade portuguesa da década de trinta, um significado bem preciso e determinante.

Gomes Teixeira havia apresentado publicamente o texto na sessão de 2 de Junho de 1918 — ao efectuar o elogio de Daniel Augusto da Silva, uma espécie de gramática de referência para os artigos vindouros sobre esta personagem... O seu trabalho é de uma grande riqueza de referências, no que diz respeito à história da matemática em Portugal. Ao efectuar-se a arqueologia das suas propostas somos levados a entender o modo como Francisco Gomes Teixeira combinava o discurso de historiador com o discurso de matemático, caldeando ambos com uma plasticidade de linguagem que evidencia uma sólida componente cultural, sem divórcios ou divisórias entre Ciência-Artes-Humanidades, dado que «às harmonias da natureza, que são o encanto dos sentidos, correspondem nas Matemáticas harmonias numéricas, que são o encanto da razão» (2). A comparação torna-se mais sugestiva quando ao trabalho matemático é contraposta a leitura de trecho musical para quem o sabe ouvir, ou um quadro para quem o sabe ver, ou uma ode para quem a sabe sentir. A imaginação científica combinava-se, pois, com a imaginação artística pela via da harmonia, da criatividade e da racionalidade. Após este Prólogo, o traçado biográfico de Daniel Augusto da Silva começa a esboçar-se e a tomar forma com a recordação emotiva, datada de 1871, feita na Universidade de Coimbra, quando o professor de Mecânica falou aos seus alunos do sócio da Academia Daniel Augusto da Silva.

Gomes Teixeira apresentou, inicialmente, um texto emotivo e pessoal, ficando consequentemente a obrigatoriedade de mostrar erudição, enumerando as notas biográficas já publicadas sobre Daniel Augusto da Silva (3).

(1) Este Tomo I constitui um precioso instrumento de trabalho, uma vez que publica o «Índice Geral dos trabalhos que interessam à *Classe de Ciências* insertos em colecções anteriores», recuando até às *Memórias* setecentistas e englobando as publicações periódicas que, em momentos determinados, substituíram as *Memórias da Academia*. Cf. *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, — classe de ciências*, tomo I, 1936, pp. 1-56.

(2) F. Gomes Teixeira, «Elogio Histórico de Daniel Augusto da Silva», *op. cit.*, p. 84.

(3) Francisco Horta, *Anais das Ciências*, 1858, tomo II; Francisco Gomes Teixeira, *Boletim Geral de Instrução Pública*, 1902; F. Gomes Teixeira, *Obras sobre Matemática*, 1904; Rodolfo Guimaréns, *Les Mathématiques en Portugal*, 1900.

Mas a aproximação biográfica é um pretexto para uma abordagem mais global, tornando-se necessário contextualizar o carácter de excepção do matemático oitocentista, fazendo remontar a uma espécie de «grande cadeia» de matemáticos portugueses. Assim, a história da matemática em Portugal podia dividir-se em três grandes períodos. O primeiro corresponde ao do esplendor, desde o Mestre de Aviz até ao século XVI. Segue-se-lhe o da decadência, século XVII até meados do XVIII. No século das Luzes e de Pombal verifica-se o período do renascimento da cultura matemática, que se «estende até ao nosso tempo», com especial destaque para a heroicização de Monteiro da Rocha e Daniel da Silva. Curiosamente, Anastácio da Cunha não faz parte desta lista de heróis-matemáticos.

Assaz interessante é a forma como no discurso sobre Daniel da Silva se descobrem quadrantes do pensamento do matemático Francisco Gomes Teixeira, de modo que o objecto analisado e o sujeito produtor de texto se encontram numa simbiose, diríamos, perfeita. A Daniel da Silva confere-lhe a qualidade de um «geómetra filósofo» ou um «geómetra poeta», conforme se lhe queira chamar, que soube aliar as grandes tradições com a modernidade do conhecimento matemático, que soube quebrar a quase maldição do «isolamento da ciência de um povo». «As nossas revistas (científicas) eram pouco lidas lá fora e os nossos sábios não recorriam às revistas mais vulgarizadas dos grandes países para apresentar os resultados das suas investigações.» (1) Gomes Teixeira atribui-lhe a qualidade de «uma vítima deste isolamento», mas na sessão pública de 1918 procurou mostrar e provar como o seu espírito matemático estava a par da Europa da sua época vivencial, ainda que completamente ignorado pelos principais centros de produção e de transmissão de saberes científicos.

O seu esforço de biógrafo não termina sem uma vez mais evocar nostalgicamente a, possível e desejável, associação entre Ciência e Arte, ao descrever astronomicamente, por exemplo, um céu estrelado, associando ao espírito matemático as figuras de Monteiro da Rocha, de Anastácio da Cunha (agora, finalmente...), de Garção Stockler, de Latino Coelho e, claro, de Daniel da Silva, também inventor de tempo para traduzir o livro de viagens do alemão Príncipe Lichnowsky — *Portugal, Recordações do ano de 1842* (Lisboa, 1844).

O contributo de Pedro José da Cunha, centrado no historial da Escola Politécnica de Lisboa, constitui o oposto metodológico do exemplo acima exposto. Trabalho preparado na década de 30, de título alongado e informativo — «Contribuição para a história da Escola Politécnica de Lisboa. Sobre o primeiro provimento definitivo das três cadeiras de ciências filosóficas, a cuja regência provisória foi

(1) F. Gomes Teixeira, «Elogio Histórico de Daniel Augusto da Silva», *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa — classe de ciências*, tomo I, 1936, p. 67.

necessário atender logo no primeiro ano da sua fundação. Discurso lido na sessão da Academia de 21 de Janeiro e 4 de Fevereiro de 1937» ([1]).

Um «modelo» para fazer a história das instituições, sem enquadramentos, sem sugestões, sem considerações, sem quadro de referências, nacionais ou internacionais, apenas a legislação e textos de actas de júris acompanhados de pequenos comentários de circunstância, para efectuar a ligação das sequências de variadas notas oficiais. O veredicto vem secamente apresentado: «o que, sacudindo o pó dos arquivos, pudemos apurar acerca do primeiro provimento definitivo das três Cadeiras Filosóficas da Escola Politécnica, sobre cuja regência provisória se teve de providenciar logo no primeiro ano da sua fundação» ([2]).

Parecia apenas interessar a Pedro José da Cunha ([3]), neste seu discurso circunstancial, as complicadas manobras efectuadas para se chegar à resolução do provimento de docentes para três cadeiras. Por outras palavras, aventuras, desventuras e amarguras de um júri de lentes de filosofia natural da primeira metade do século XIX em Portugal, ou a hipotética ambiguidade de fazer projectar o passado para o presente...

O autor, académico e membro do Grupo Nacional de História da Ciência, centrou o seu discurso na apresentação de factos legislativos e políticos, de acontecimentos endógenos da Escola Politécnica transpostos para a época da Faculdade de Ciências de Lisboa, o que nos coloca algumas interrogações sobre o modo como Pedro José da Cunha olhava as instituições do seu tempo e o papel que a história da ciência poderia nelas desempenhar. Decerto um paradigma de conceber o conhecimento científico distanciado daquele que Francisco Gomes Teixeira apresentou no mesmo volume das *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, de 1936.

Uma última nota de reparo: a escrita e a apresentação pública dos dois textos encontram-se separadas por um significativo intervalo de tempo substantivado por 1918 *vs*. 1937.

7.5. O Congresso do Mundo Português e a história da ciência

O Estado Novo consagrou uma atenção particular à data de 1940 devido às Comemorações dos Centenários e à organização do Congresso do Mundo Português, sob a égide de uma Comissão Executiva dos Centenários, que se desenrolou por

([1]) *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa — classe de ciências*, tomo I, 1936, pp. 303-362

([2]) *Ibidem*, p. 362.

([3]) O tema do centenário da «Politécnica de Lisboa e do Porto» já havia aparecido na revista *Petrus Nonius*, 1937, fasc. 1-2, pp. 165-178, pela pena de Victor Hugo de Lemos e de Luís de Pina.

Lisboa, Coimbra e Porto, entremeando-se com o grandioso espectáculo de poder — a Exposição do Mundo Português ([1]).

No campo da cultura científica em Portugal parece-nos pertinente dar relevo às secções do Congresso do Mundo Português designadas *Discursos e Comunicações apresentadas ao Congresso da História da Actividade Científica Portuguesa* que constituíram o VIII Congresso ([2]) do ciclo organizado, no qual se fez sentir o peso, o prestígio e a influência do magistério de Joaquim de Carvalho no campo da história da cultura (onde expressamente introduz a ciência).

Dois volumes específicos agregam as quarenta e sete comunicações apresentadas pelos membros da comunidade científica existente na época em Portugal, cobrindo as ciências físico-matemáticas e militares, as ciências naturais e biológicas, as ciências médicas e as ciências sociais e morais.

No painel das matemáticas destacamos a colaboração de Diogo Pacheco d'Amorim ([3]), de Pedro José da Cunha ([4]) e de Aníbal Scipião Gomes de Carvalho ([5]). Esta secção contou ainda a comunicação original de J. Vicente Gonçalves sobre os aspectos histórico-matemáticos específicos da obra de José Anastácio da Cunha ([6]) e que é considerado o «mais notável estudo crítico sobre [este Autor] [...] publicado em Portugal» ([7]), sendo, em particular, analisadas algumas demonstrações notáveis e inovadoras do matemático português.

Na secção de física e das disciplinas que lhe estavam associadas ou dependentes, sob o ponto de vista epistemológico, incluiram-se temas como a história da física em Portugal em diferentes instituições, com os contributos de Gumersindo Sarmento da Costa Lobo ([8]), de Tancredo de Morais ([9]) e de Álvaro R.

([1]) Cf. «Congresso e conferências Culturais», *Dicionário de História do Estado Novo* (dir. F. Rosas, J. M. Brandão de Brito), vol. I, pp. 191-192.

([2]) As comunicações, publicadas nos volumes XII e XIII, designados Tomo I e Tomo II respectivamente, encontram-se organizadas do seguinte modo: I secção — ciências físico-matemáticas e militares (17 comunicações); II secção — 1.ª parte: ciências naturais e biológicas (14 comunicações), 2.ª parte: ciências médicas (16 comunicações).

([3]) «Do erro e da sua eliminação», *Congresso do Mundo Português*, Lisboa, Ed. Comissão Executiva dos Centenários, 1940, vol. XII, pp. 32-33.

([4]) «Como se introduziram e desenvolveram entre nós as Noções de Limite e de Infinitamente Pequeno», *op. cit.*, pp. 36-57.

([5]) «O Cálculo infinitesimal e a Escola Politécnica de Lisboa», *op. cit.*, pp. 77.

([6]) «Análise do Livro VIII dos «Princípios Mathematicos»», *op. cit.*, pp. 123-140.

([7]) Cf. A. Duarte e J. Carvalho e Silva, «Sobre a influência da obra matemática de José Anastácio da Cunha», *Anastácio da Cunha 1744/1787. O matemático e o poeta*. Actas do colóquio internacional seguidas de uma antologia de textos, Lisboa, Imprensa Nacional, 1990.

([8]) «A criação dos estudos de astrofísica em Portugal com a instalação da secção de astrofísica no observatório astronómico da Universidade de Coimbra», *Congresso do Mundo Português*, Lisboa, Ed. Comissão Executiva dos Centenários, 1940, vol. XII, pp. 147-170.

([9]) «Observatório Real da Marinha (1798-1807)», *op. cit.*, pp. 171-191.

Machado [1]. No capítulo de estudos monográficos sobre observatórios temos a registar o contributo de Amorim Ferreira [2]. No domínio da recuperação da memória institucional da Universidade do final do século XVIII temos de assinalar o importante contributo do Professor Mário Silva [3]. Um texto, destinado aos alunos, onde o autor atribui a Dalla Bella a descoberta, no Real Gabinete de Física da Universidade de Coimbra, da lei da acção magnética, uma lei análoga à que viria a ser descoberta por Coulomb no domínio da electrostática, não hesitando nas suas aulas de Electromagnetismo em apresentar a «lei fundamental das acções magnéticas» como a «lei de Dalla Bella» [4].

Ainda no âmbito das ciências físico-químicas devemos registar o texto sobre a ciência aplicada à indústria por Manuel Barbedo de Magalhães [5], assim como a participação colectiva, no mesmo volume, em torno do passado e do presente do laboratório de química da Escola Politécnica/Faculdade de Ciências de Lisboa, a cargo dos químicos Achilles Machado, António Pereira Forjaz, Branca Edmée Marques e Kurt Jacobsohn, tendo Elísio Milheiro apresentado também um balanço equivalente para as instituições portuenses similares [6].

A componente de militarização da matemática e da física esteve igualmente representada neste congresso através dos contributos de Belisário Pimenta [7], Luiz da Costa de Sousa Macedo [8] e Henrique Pires Monteiro [9] que abordaram a história científica e militar em Portugal desde o século XVII. Numa outra vertente as ciências biológicas estiveram representadas neste Congresso do Mundo Português

---

[1] «Evolução do estudo da Física experimental na Escola Superior do Pôrto», *op. cit.*, pp. 193-219.

[2] «O Observatório do Infante D. Luís», *op. cit.*, pp. 221-252.

[3] «A actividade científica dos primeiros directores do Gabinete de Física que a reforma pombalina criou em Coimbra em 1772», *op. cit.*, pp. 291-305. Esta comunicação do Professor Mário Silva foi o ponto de partida para um conjunto de estudos centrados nos instrumentos do Gabinete de Física da Universidade de Coimbra de setecentos. Particular atenção para a revista *Publicações Periódicas do Museu de Ciência e da Técnica da Universidade de Coimbra*, 1971.

[4] *In* Mário Silva, *Lições de Física* (apontamentos para uso dos alunos de física da Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra). I livro — Macro-Física ou física fenomenológica, II livro — Micro-Física ou Física quântica, Coimbra, Livraria Académica, 1940, p. 170.

[5] «O motor de explosão. Necessidades da mobilização científica e industrial» *Congresso do Mundo Português*, Lisboa, Ed. Comissão Executiva dos Centenários, 1940, vol. XII, pp. 307-327.

[6] «A investigação química na Faculdade de Medicina do Porto», *op. cit.*, pp. 357-365.

[7] «Esboço da Evolução das Ideias Militares em Portuga», *op. cit.*, pp. 367-399.

[8] «Luiz Serrão Pimentel e a Escola Portuguesa de Fortificar», *op. cit.*, pp. 401-411.

[9] «Os conhecimentos militares como ciência social», *op. cit.*, p. 413.

por M. Athias ([1]) Celestino da Costa ([2]), J. Bethencourt Ferreira ([3]), e por Luís A. Duarte Santos ([4]).

No domínio da zoologia e das suas ligações à história e aos museus de história natural devemos dar destaque às comunicações de António Luís Machado Guimaréns, que relembrou a importância da figura de Augusto Nobre ([5]), enquanto A. F. Seabra dissertou sobre as colecções de Alexandre Rodrigues Ferreira ([6]).

Neste Congresso da História da Actividade Científica Portuguesa devemos chamar a atenção para o painel das então designadas ciências antropológicas, com a perspectiva de uma possível complementaridade das comunicações de Mendes Corrêa ([7]), de E. Tamagnini/J. A. Serra ([8]), e de Alberto Carlos Germano da Silva ([9]) sobre estudos novecentistas portugueses, desenvolvidos ao longo das três primeiras décadas do século XX sobre a caracterização do «Povo Português». No campo da antropologia criminal temos a considerar as comunicações do médico Luís de Pina ([10]) e de Alberto Pessoa ([11]), que lançaram como novidade científica em Portugal o cruzamento da dualidade, de pendor determinista, entre a antropologia e a criminalidade.

A história das ciências médicas em Portugal constituiu um corpo coeso de informação sobre a memória da medicina e da actividade médica entre nós. Vários foram os protagonistas desta secção que se encarregaram de apresentar histórias de temas médicos e de instituições, biografias, diversificando os campos de análise e as metodologias utilizadas. As biografias de médicos de renome constituíram praticamente um bloco informativo, de extrema utilidade quando pretendemos efectuar a arqueologia de fontes e de referência, mas muito impregnado de sabor

([1]) «Introdução do método experimental e suas principais aplicações às ciências médicas e biológicas em Portugal», *op. cit.*, pp. 465-491.

([2]) «Microscospia em Portugal e a evolução entre nós, das ciências biológicas que utilizam essa técnica», *op. cit.*, pp. 493-529.

([3]) «Contribuição para o conhecimento das origens e progresso das Ciências Zoológicas em Portugal», *op. cit.*, pp. 531-542.

([4]) «Estudos portugueses de Biotipologia», *op. cit.*, pp. 543-559.

([5]) «O Instituto de Zoologia e a Estação de Zoologia Marítima Dr. Augusto Nobre», *op. cit.*, pp. 561-569.

([6]) «Subsídios para a história da entomologia em Portugal», *op. cit.*, pp. 571-590.

([7]) «A Escola Antropológica Portuense», *op. cit.*, pp. 619-639.

([8]) «Subsídios para a História da Antropologia portuguesa. O desenvolvimento dos estudos antropológicos em Coimbra», *op. cit.*, pp. 637-662. Contém muita informação e listagens de trabalhos relacionados com os estudos antropológicos efectuados em Coimbra.

([9]) «Antropologia na Índia portuguesa», *op. cit.*, pp. 663-678.

([10]) «A antropologia criminal em Portugal. Síntese histórica», *op. cit.*, pp. 679-708.

([11]) «História da introdução em Portugal dos métodos científicos de Identificação Criminal», *op. cit.*, pp. 709-722.

a memória do passado e pouca abertura para reflexões sobre o sentido ético ou científico da história da medicina. Nele colaboraram Augusto da Silva Carvalho [1], Pietro Capparoni [2], José Lopes Dias [3], Augusto d'Ésaguy [4] e Hernâni Monteiro [5].

Em síntese, podemos afirmar que as quatro dezenas de comunicações apresentadas neste Congresso de 1940 revelam-nos a preocupação da nossa comunidade científica, universitária e não universitária, em alinhar os saberes científicos sob o ponto de vista diacrónico, tendo dado um relevo particular aos acontecimentos, às personagens e às instituições de setecentos e oitocentos, fundamentalmente no campo da matemática, da física, das ciências naturais e da antropologia. A história da ciência em Portugal começava, pois, a manifestar sinais evidentes de valorização de temas e períodos históricos distintos dos da época das descobertas marítimas dos séculos XV e XVI.

7.6. A história da ciência na Universidade de Coimbra

As comunicações acima referenciadas permitem-nos obter um painel diversificado sobre a história do pensamento científico em Portugal, actores sociais e instituições, através da valorização consciente da dimensão diacrónica de um olhar retrospectivo. No entanto, achamos pertinente cruzar esta dimensão de construção comemorativa da memória com outros referentes simbólicos que emitam alguns sinais sobre as vivências da trilogia: Ciência-Universidade-Comunidade Científica no início dos anos 40.

Dois discursos, duas visões de ciência, estão simbolicamente presentes nas *Orações de Sapiência* proferidas em 1941 e 1942 na Universidade de Coimbra, respectivamente, pelos professores João Porto e Mário Silva, evidenciando alguns dos problemas sentidos pela comunidade científica portuguesa no que diz respeito à sua funcionalidade no interior da instituição universitária, afinal o viveiro possível entre nós para se pensar e fazer ciência...

---

[1] «Dilectus Lusitanus», *Congresso do Mundo Português*, Lisboa, Ed. Comissão Executiva dos Centenários, 1940, vol. XIII, pp. 55-66.

[2] «Amato Lusitano e la sua testemonianza della scoperta delle valvole delle vene fatta de Giambattista Genamo», *op. cit.*, pp. 67-89.

[3] «Dr. João Rodrigues de Castelo Branco Amato Lusitano. Ensaio Bio-Bibliográfico», *op. cit.*, pp. 91-175.

[4] «Jacob ou Henrique de Castro Sarmento», *op. cit.*, pp. 177-210.

[5] «A medicina em Portugal até ao fim do século XVIII. Bosquejo crítico-histórico», *op. cit.*, pp. 211-235.

Debrucemo-nos, em primeiro lugar, sobre a alocução do professor João Porto [1] que inaugurou o início do ano lectivo de 1941-42. A abertura caracteriza-se por uma interrogação contundente — qual o modelo de Universidade que existe em Portugal? O de tradição francesa e matriz e napoleónica ou o modelo alemão, baseado na Universidade de Berlim? A resposta é elucidativa dado que a «Universidade deve esforçar-se por incluir nos seus programas as medidas necessárias para a formação do investigador pois que nas fileiras do corpo docente caberá sempre o sábio, de espírito orientado no sentido de manter o saber pelo saber» (*AP*, p. 8). A legitimidade para defender esta posição encontra-se exposta numa discreta nota de rodapé, ao afirmar-se que: a «Universidade de Berlim fora a primeira Universidade fundada no princípio da investigação científica desinteressada e no princípio de que o ensino, um alto ensino no sentido rigoroso da palavra, haveria de resultar dos trabalhos criadores e sempre renovados dos seus professores; e é para o conseguir que Humboldt, homem de Estado, homem de ciência e de cultura universalista, se rodeia dos melhores espíritos da época a quem garante a liberdade de ensino, sem sujeição a qualquer texto oficial» (*AP*, p. 8, nota 1).

Esta defesa apologética da ciência praticada na Universidade de Humboldt tinha como directo opositor o modelo de ciência francês, de matriz napoleónica, apresentada pelo professor João Porto como utilitária e politécnica. A explanação analítica da alusão feita pela oralidade solene da abertura de ano lectivo vem, igualmente, apresentada em discreta nota de rodapé, quando se transforma o discurso em texto editado: «Embora no início do século a França, em particular Paris, fosse o centro da vida científica mundial, as ciências físicas e biológicas aí fossem mais precocemente desenvolvidas que na Alemanha todavia depois das reformas napoleónicas até ao advento da terceira República caíram, por assim dizer, no marasmo. Os dois centros de ciência pura foram o Museu e o Colégio de França. Se na Escola Normal Superior, Faculdades de Ciências, Escola Politécnica se cultivava a ciência, no entanto o interesse do ensino tinha a proeminência, sem união por laços orgânicos. Os homens que trabalhavam no Museu e Colégio de França não podiam comunicar os resultados dos seus trabalhos e descobertas à nova geração; e aqueles que comunicavam com os novos não podiam ensinar-lhes com profundeza porque não haviam trabalhado activamente no progresso das disciplinas a seu cargo.» (*AP*, p. 9, nota 1.)

Na histórica Sala dos Capelos, a sessão solene terminava lembrando que se a «Universidade portuguesa, como toda a Universidade, deve visar a investigação

[1] João Porto, *Alguns problemas da Universidade de Hoje. Oração de «sapiência» pronunciada na Sala dos Capelos na Sessão solene de Abertura da Universidade de Coimbra, 16 de Outubro de 1960,* Separata *Biblos*, Coimbra, 1941. Esta obra passará a designar-se pela sigla *AP*.

científica dos problemas universais com o propósito de enriquecer o património científico e cultural da humanidade, também a ela não deve ser estranha a investigação científica dos problemas portugueses com o propósito de encontrar soluções que contribuam para o progresso material e espiritual do nosso povo. É de extrema vantagem que todos os homens de ciência e de vasto saber tomem contacto com a vida real do país; que para esse contacto se faça acompanhar do elemento estudantil tanto metropolitanos como coloniais; para que os seus talentos e capacidades rendam benefício efectivo para todo o povo do império português...» (*AP*, pp. 31-32).

No ano lectivo seguinte, 1942-43, coube ao doutorado em Ciências Físicas pela Faculdade de Ciências de Paris, professor Mário Silva, a incumbência de proferir o inaugural discurso de sapiência, a que chamou «Elogio da Ciência» ([1]), estabelecendo uma ligação de inteligibilidade entre história e filosofia da ciência.

Submetendo-se aos imperativos académicos não declinou o convite para tão honroso cargo, sujeitando-se à velha tradição dos *Estatutos* de 1772, quando se refere que deverá haver uma «oração, em louvor das Sciencias, & exortação dos ouvintes ao estudo dellas». Sintomático o facto do professor Mário Silva se socorrer da legitimidade histórica da reforma pombalina para abrir, e escolher, o mote da Oração: o *Elogio da Ciência*, como se se pretendesse recordar/viver o tempo inaugural de novidade científica do último quartel de setecentos, da velha Universidade de Coimbra.

De facto, o recurso à memória institucional funcionou como o artifício de elaboração de discurso sobre uma forma de caracterizar a Ciência, «pela atitude mental que implica ou determina, ou pelo método que a orienta e a promove [...]. Por outras palavras, impõe-se-nos esclarecer a posição teorética que tomamos na definição da forma de conhecimento que julgamos melhor corresponder à ciência contemporânea» (*EA*, p. 14).

Assumindo a raiz histórica do acto que era a oração de sapiência, o orador passa à explanação dos novos referentes do trabalho científico setecentista, apresentando-se, em seguida, como um adepto da «nova corrente positivista do empirismo lógico» (*EA*, p. 18), tema que já tratámos anteriormente ([2]).

No mote utilizado para efectuar o *Elogio da Ciência*, desenha-se a faceta de Mário Silva historiador da Ciência, já manifestada na comunicação apresentada ao Congresso do Mundo Português, em 1940, *A actividade científica dos primeiros directores do Gabinete de Física que a reforma pombalina criou em Coimbra em 1772*. É neste

([1]) «Elogio dos Actos da Universidade de Coimbra, na sessão solene de abertura do ano lectivo 1942-1943, no dia 18 de Outubro de 1942», *Elogio da Ciência*, Coimbra, Coimbra Editora, 1971, pp. 11-29. Esta obra passará a designar-se pela sigla *EA*.

([2]) *Vide* ponto 3 deste capítulo.

duplo contexto que podemos também inserir a conferência de homenagem a Isaac Newton ([1]) anteriormente proferida, em 1931, também na Universidade de Coimbra.

No entanto, será no início dos anos 70, após o seu reingresso na Universidade de Coimbra ([2]), que Mário Silva tornará mais claro perante a opinião pública o seu interesse pela História da Física em Portugal, ao dirigir as *Publicações do Museu Nacional da Ciência e da Técnica*, Coimbra, 1971-1979. Mário Silva afadiga-se em coordenar esta publicação e nela fazer publicar artigos referentes aos objectos do Gabinete de Física pombalino e pesquisar os percursos científicos de alguns lentes do final de setecentos, como o caso do químico Vicente Coelho de Seabra Silva e Telles ([3]). Encontramos nesta publicação cultural e científica, ao longo dos vários números publicados, uma presença muito regular deste físico pesquisador de história, que estabeleceu, como actividade científica coadjuvante da organização do museu, a tarefa de coordenar um programa de investigação referente a personalidades científicas setecentistas portuguesas, com prestígio internacional, como o caso de Bento de Moura Portugal ou João Jacinto de Magalhães ([4]).

Como nota complementar (e de algum contraste discursivo...) à divulgação destas referências sobre a vida científica da Universidade de Coimbra no século XVIII, devemos também aqui mencionar os Congressos Luso-Espanhóis organizados pela Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, que num contexto diferenciado contou com o contributo de alguns representantes da comunidade científica da cidade do Mondego.

A associação portuguesa havia-se fundado em 1917, por iniciativa do professor universitário Costa Lobo tendo, na época, como presidente Francisco Gomes Teixeira, que nessa qualidade tomou parte nos Congressos realizados em Sevilha, em 1917, e em Bilbau, em 1919 ([5]). Em Portugal, iniciara-se este circuito de encontros peninsulares das duas associações para o progresso das ciências, no Porto, em 1921 ([6]).

Em Junho de 1942, na cidade do Porto, teve lugar o quarto Congresso Luso-Espanhol. Mário de Figueiredo, na altura ministro da Educação, abriu os trabalhos

([1]) Texto publicado na colectânea *Elogio da Ciência.*

([2]) *Vide* nota 3, p. 459.

([3]) Cf. Mário Silva, «A vida e a obra de Vicente Coelho de Seabra Silva e Telles (oriundo de Ouro Preto)», *Publicações do Museu Nacional da Ciência e da Técnica*, n.º 1, 1971, pp. 9-35.

([4]) Estas duas figuras foram alvo de estudos académicos na década de 90 do século XX; cfr. Donzília Pires, para a figura de Bento de Moura Portugal e Isabel Malaquias, para João Jacinto de Magalhães, teses de Mestrado e de Doutoramento, respectivamente.

([5]) Para mais informação pormenorizada ver José Pedro Cunha, *Discurso na sessão inaugural do congresso Luso-Espanhol do Porto, em 18 de Junho de 1942*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1943.

([6]) *Vide* nota 1, p. 553.

caracterizando o travejamento mental, cultural e ideológico em que assentava doutrinariamente o «Progresso para as Ciências» no âmbito da associação portuguesa. A propósito do significado de Ciência, esclarece que esta «não põe nem pode resolver problemas de sentido [...]. Como se explica então a disciplina social e de onde é que se extrai a ideia do dever? A disciplina e o dever pressupõem necessariamente ordenamento para um fim. Sem este ordenamento é impossível a convivência social e sem ela é impossível o progresso. Os materialistas negam, pois, as próprias condições do progresso [...]. Não somos pelo cientismo nem pelo progresso indefinido».

Este programa doutrinário era aplicável em uníssono aos dois países mentores deste Congresso, dado que «Portugal e Espanha têm a mesma disciplina cristã a impregnar-lhes as instituições. Portugal pôde restituir-se a ela sem passar por grandes convulsões; a Espanha teve de rasgar a própria carne para conseguir reimplantá-la [...]. Reintegramo-nos ambos na linha tradicional da nossa história. Cada um escreveu a sua e quer continuar a escrevê-la. Nelas se contêm grandes páginas da história da Humanidade» ([1]).

A aparente normalidade do discurso em prol do progresso da ciência evidencia o modo como a ideologia política manipulava a ideologia científica, aproveitando o contexto da época para, na cidade invicta, portugueses e espanhóis se sentirem unidos pelo fabrico de uma consciente «ciência nacional», forjada e alimentada pela idiossincrasia dos dois Estados da Península Ibérica, desde os gloriosos tempos das descobertas marítimas quinhentistas.

Na primeira metade da década de 40 ainda pudemos verificar a coexistência de dois discursos sobre a ciência, qualitativamente diferenciados e orientados por postulados filosóficos distintos. Se a Universidade admitia e alguns dos seus docentes pugnavam pela investigação como algo de intrínseco à sua actividade quotidiana, se podia dar voz pública a personalidades como o professor Mário Silva e simultaneamente ocorrer o Congresso do Porto de 1942, em prol da «linha tradicional normal da nossa história», se as ambiguidades permitiam pequenas bolsas de criatividade científica e filosófica, o final da década de 40 terminou, abruptamente, com esta situação, através do Despacho do Conselho de Ministros publicado no *Diário do Governo*, primeira série, n.º 138 de 18 de Junho de 1947. Este texto legislativo levou compulsivamente para fora da Universidade portuguesa vários professores, que exerciam a prática regular de investigação científica nas instituições em que se encontravam inseridos: Universidades de Lisboa e de Coimbra.

([1]) Mário de Figueiredo, ministro da Educação, *Discurso na sessão inaugural do Congresso Luso-Espanhol do Porto em 18 de Junho de 1942*, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, Porto, Imprensa portuguesa, 1943, pp. 5-7.

7.7. Editores, livreiros e tradutores

Nos anos 30, 40 e 50, editores, livreiros e tradutores formavam uma cadeia de cumplicidades de sociabilidade científica e filosófica que nos permite vislumbrar alguns dos elos de ligação de um determinado caldo cultural existente em Portugal, marginal às instituições científicas ou às publicações periódicas de cunho oficial.

Pretendemos com esta proposta de abordagem alterar o sentido normativo da divulgação e comunicabilidade dos discursos sobre ciência em Portugal. Desviando-nos do ritmo normativo das instituições como a Universidade ou a Academia das Ciências, fomos em busca de tradutores/divulgadores, de temáticas no âmbito da história e da filosofia da ciência. Aquilo que aqui sugerimos são pistas algo embrionárias, mas que nos fazem pressentir uma outra dimensão da cultura, na qual podemos encontrar pontos de contacto com uma outra história da ciência e fios de ligação à filosofia da ciência do século XX. Projectos de editores e de colecções que pelos temas publicados, e pelo escol de colaboradores, se assumiram como verdadeiros projectos de intervenção cultural e cívica deste século.

Talvez seja neste espaço de maior liberdade, e de menor personalismo, que podemos inserir os ventos de uma heterodoxia científica e filosófica. O que se traduzia? Quem traduzia? Quem publicava? Como se organizavam as colecções? As respostas a estas questões banais colocam-nos directamente no cerne de importantes colecções de divulgação do pensamento e da cultura científica, estabelecendo-se diálogos invisíveis com o público leitor.

Do material compulsado seleccionamos exemplos que nos permitem visualisar em Lisboa, em Coimbra e Porto acontecimentos editoriais para projectos de divulgação da ciência em Portugal, para o período que nos ocupa.

Em primeiro lugar, destacamos a figura de Alberto Candeias [1], que em 1940 faz aparecer na editora Seara Nova o opúsculo *A Personalidade e a Obra de Darwin*. Tratava-se de uma conferência lida no Liceu Gil Vicente, em 4 de Dezembro de 1938; um texto de arquitectura simples com o intuito de fazer passar a mensagem do relativismo da ciência [2].

[1] Alberto Candeias foi tradutor de temas científicos, tendo escrito igualmente textos científicos na área das Ciências Naturais; personalidade ligada à Universidade de Coimbra — *Memórias e Estudos do Museu Zoológico da Universidade de Coimbra*, publicação na qual apresenta alguns dos seus trabalhos académicos.

[2] «Evidentemente, nem Darwin ele próprio, nem os seus discípulos actuais, consideram a Selecção Natural como o único mecanismo da evolução. E principalmente é absolutamente fútil supô-la um concorrente à categoria de causa primária: trabalha sobre variações, não faz brotar do nada, variações. É apenas um meio: nem é um princípio nem um fim — coisas essas de que os homens de ciência, que são, quando merecem aquele nome, realmente humildes, não costumam ocupar-se. "Eu nunca, dizia Darwin, pensei sistematicamente nas

Nesta mesma casa editorial irá o tradutor Alberto Candeias fazer aparecer *Física e Filosofia*, de Sir James Jeans ([1]), a tradução de uma obra inglesa que se propunha tratar de Física e Filosofia, «Que vem a ser Física e Filosofia?». A resposta é desenvolvida ao longo 261 páginas (a que se juntam os índices remissivos) com uma perspectiva histórica do desenvolvimento da física, desde o milagre grego até à Mecânica Ondulatória.

Nesta época, uma tradução tinha um significado cultural muito importante, em contraste com a pobreza existente no campo do debate científico. Alberto Candeias soube associar o caldo cultural da estratégia «de traduzir» ao debate de ideias na conferência proferida no Porto em 1940 — *A Ciência na Adversidade. Conferência lida na Liga de Profilaxia Social do Porto, 22 de Abril* ([2]). Texto que deu origem a mais uma edição da Seara Nova que se inseria no plano mais vasto de fazer circular temas instrutivos para um público leitor. Registemos a colecção de biografias, na qual encontramos a colaboração de personalidades com quem já marcámos diversos encontros ao longo destas páginas. Agostinho da Silva versou sobre *A Vida de Pasteur*, enquanto Alberto Candeias, aproveitando trabalhos seus, publicou *A Personalidade de Darwin*.

Numa outra colecção da Seara Nova dedicada aos «Estudos de Vulgarização Científica e Técnica» encontramos as publicações organizadas por grandes temas científicos, a cargo de cientistas nacionais. Assim, Rui Luís Gomes escreveu *A Relatividade — Origem, Evolução e Tendências Actuais*, os opúsculos resultantes de colectâneas de artigos, e Paulo Barros *A História da Electricidade*. Por último, é ainda nesta editora que é possível encontrar a figura de Bento de Jesus Caraça através de dois dos seus mais marcantes estudos: *A Cultura Integral do Indivíduo. Problema Central do Nosso Tempo* (2.ª edição), 1936, Cadernos de Estudos Políticos e Sociais e *Galileu Galilei, Valor Científico e Valor Moral da Sua Obra*, 1933. Textos publicados pela revista *Seara Nova* ou nas páginas de outras publicações culturais da época.

Permanecendo ainda em Lisboa, temos de referenciar as Edições Cosmos e o seu imenso valor intelectual e científico. Em seu redor vamos encontrar quer temas de história e filosofia da ciência quer personalidades da comunidade científica portuguesa, como Vitorino Magalhães Godinho, que procuravam manter-se aten-

relações da religião com a Ciência, ou na moral em relação à sociedade; e uma vez que não fixo a minha atenção durante muito tempo, sobre tais assuntos, considero-me realmente incapaz de escrever seja o que for que deva ser posto no *Index*"», Alberto Candeias, *A Personalidade e a Obra de Darwin*, Lisboa, Seara Nova, 1940, p. 47.

([1]) Alberto Candeias (tradução de), *Física e Filosofia* por Sir James Jeans, Lisboa, Seara Nova, 1944.

([2]) Alberto Candeias, *A Ciência na Adversidade. Conferência lida na Liga de Profilaxia Social do Porto*, 22 de Abril, Lisboa, Seara Nova, 1940.

tas ao viveiro de ideias que se iam gerando na Europa de além-Pireneús ou no espaço cultural polarizado pelo Atlântico da Civilização Ocidental.

É nesta editora que é organizada a célebre colecção «Biblioteca Cosmos», sob a direcção do Prof. Bento de Jesus Caraça (da Universidade Técnica de Lisboa). Dividia-se por secções temáticas: «Ciências e Técnicas»; «Artes e Ideias»; «Filosofia e Religiões»; «Povos e Civilizações»; «Biografias»; «Epopeias Humanas»; «Problemas do nosso Tempo». Esta colecção, que nos parece ter sido precursora na promoção organizada de obras de divulgação, teve também o mérito de chamar para a redacção dos seus títulos autores nacionais, desde professores universitários a publicistas de reconhecido mérito. Foi talvez, no período sob estudo, o único projecto organizado de divulgação cultural, onde a ciência e a técnica tiveram um peso bastante grande e que mobilizou largos sectores da intelectualidade nacional. Foi na «Biblioteca Cosmos» que Bento de Jesus Caraça publicou uma obra que é um marco na divulgação da história do pensamento matemático em Portugal, *Conceitos Fundamentais da Matemática*, a que já fizemos alusão neste trabalho ([1]). É também neste contexto que voltamos a encontrar o nome de Alberto Candeias através de uma biografia de Darwin ([2]) e de um estudo de iniciação à oceanografia ([3]).

A actividade intensa de Alberto Candeias, enquanto autor/tradutor, levou-o a dar o seu contributo a outro projecto editorial de Lisboa: Inquérito, através da tradução de *História da Ciência e das Suas Relações com a Filosofia e a Religião* de William Cecil Dampier ([4]).

A grande obra de W. Dampier, recenseada pela *Archeion* na década de 30, constituiu obra de referência para o pensar da História e da Filosofia da Ciência no século XX. Terá sido, pois, sintomático que em 1945 os leitores portugueses tenham tido acesso directo às suas 633 páginas discursivas e narrativas, que terminam com uma significativa invectiva ao leitor: «[...] parecia que o maior perigo para a ciência residia no desenvolvimento de movimentos como o popular "fundamentalismo" antievolucionista nos Estados Unidos. Isto era uma previsão inteiramente errónea. Desde o advento do poder nazi na Alemanha, a liberdade de a ciência prosseguir numa franca busca do conhecimento, como quaisquer outras formas de liberdade, foi destruída, tanto ali como noutros países sob o seu domínio, por um nacionalismo todo poderoso que repudia homens como Einstein e Habermas, por preconceitos de raça, e utiliza a ciência aplicada a todas as outras actividades para impulsionar,

([1]) *Vide* nota 2, p. 497.

([2]) Alberto Candeias, *A Vida e a Obra de Darwin*, 2.ª edição, Lisboa, Ed. Cosmos, 1943 (1.ª edição, 1941).

([3]) Alberto Candeias, *Os Segredos do Mar (Iniciação Oceanográfica)*, Lisboa, Cosmos, 1942.

([4]) Alberto Candeias (tradução de), *História da Ciência e das suas relações com a filosofia e a religião* de William Cecil Dampier, Prof. da Universidade de Cambridge, tradução segundo a 3.ª edição inglesa, Lisboa, E. Inquérito Limitada, 1945.

primeiro, preparativos militares secretos e, depois, a guerra de rapina» ([1]). A tradução personalizada de Alberto Candeias constituiu ainda um instrumento de trabalho de grande utilidade por incluir uma bibliografia organizada por capítulos, além de índices remissivos. Seria interessante tentar perceber até que ponto esta *História da Ciência* circulou e foi lida, dado o empenho com que a Editorial Inquérito procurou divulgar o livro através dos seus próprios meios, por via da venda em fascículos ([2]).

A Editorial Inquérito possuía, igualmente, uma colecção de Cadernos Culturais, organizados por séries, entre as quais se incluía a de Ciência ([3]) e a de Filosofia e Religião, na qual Vitorino Magalhães Godinho, em 1940, prefaciou e traduziu a obra de Federigo Enriques, *O Significado do Pensamento Científico* ([4]).

Se Alberto Candeias nos serviu de ponto de referência para mencionarmos as editoras interessadas em divulgar os meandros da cultura científica entre nós, o professor da Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra, Mário Silva, possibilitou-nos o contacto com o universo editorial e livreiro (não oficial) da cidade universitária do Mondego — a Coimbra Editora ([5]), a Tipografia Atlântida ([6]) e a casa Arménio Amado Editor. Joaquim de Carvalho e Rodrigues Martins são nomes referenciados na história e filosofia da ciência no Portugal deste século que também estão ligados a esta editora coimbrã. Instituições que permitiram variados trajectos de percursos e de difusão de ideias científicas nas malhas de alguma sociabilidade académica coimbrã.

Finalmente, também na cidade do Porto encontramos uma Editora que tomou a seu cargo o fazer traduzir e publicar a obra *Para Além da Ciência*, cujo carácter científico e filosófico ia ao encontro de um público interessado na cultura científica e em toda a problemática levantada pela ciência contemporânea ([7]). Referimo-

---

([1]) *Ibidem*, p. 633.

([2]) Cada fascículo custava 5$00.

([3]) Nesta Série F-Ciência — aparecem anunciadas as seguintes edições em português *Sobre a Evolução*, E. W. Mac Bride; *A Selecção Artificial*, Darwin; *Raios X e Rádio*, V E Pullin

([4]) *Vide* ponto 3.

([5]) Para além dos manuais de ensino, Mário Silva aparece ligado à edição/tradução dos seguintes títulos: A. N. Whitehead, *Introdução à Matemática*, Coimbra, Arménio Amado Editor, 1948; Albert Einstein, *O Significado da Relatividade com a Teoria Relativista do Campo Não Simétrico*, tradução da 5.ª edição, Coimbra, Arménio Amado Editor, 1958; Jean Ullmo, prof. Louis Armand, *O Pensamento Científico Moderno*, Coimbra Editora, 1967; Mário Silva, *Elogio da Ciência*, Coimbra Editora, 1971.

([6]) Assim como Joaquim de Carvalho, Rodrigues Martins e Rómulo de Carvalho.

([7]) *Para Além da Ciência*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958. Contributos dos autores: L. Brouglie, *O Futuro da Física*; A. D. Sertillanges, *Ciência e Cientismo*; R. Charmet, *O Mito Moderno da Ciência*; P. Devaux, *Profetas e Inventores*; A. Thérive, *O Romance e a Ciência*; D. Rops, *Para um Futuro Humano*.

-nos à Livraria Tavares Martins, que em 1958 inseriu esta obra colectiva na sua colecção «Filosofia e Religião. Biblioteca fundada por Leonardo Coimbra».

7.8. Três historiadores da ciência em Portugal: Joaquim de Carvalho; Luís Albuquerque; Rómulo de Carvalho

Uma parte significativa da historiografia da cultura portuguesa muito deve a três autores que tiveram a imaginação e o saber de incorporarem nos anais da cultura a complexidade e a diversidade de pensar a ciência ao longo dos séculos em Portugal ([1]).

Joaquim de Carvalho (1892-1958) é, pelo seu magistério cultural, determinante, no contexto da história da ciência em Portugal, para se entenderem alguns dos trabalhos efectuados no século XX, muitos deles enunciados ou mencionados ao longo deste texto ([2]). Trata-se de um historiador das «ideias incarnadas», isto é, renovadas no movimento espiritual, numa adesão de movimento humanístico e intelectual. Pina Martins, no «Prólogo» de apresentação que efectua à sua *Obra Completa* reforça a importância desta figura paradigmática da cultura em Portugal (desaparecido aos 66 anos), do seu contributo para a filosofia, a história da filosofia, a história da cultura, a história da ciência, a história das instituições e a história do pensamento político. A sua personalidade é tutelar na Universidade de Coimbra, notando-se aqui a sua ligação a muitos dos autores que se interessaram pela filosofia da ciência, como é o caso de Delfim Santos e de Vasco de Magalhães-Vilhena.

No volume I da *Obra Completa* encontramos, como que a abrir caminhos preparatórios para outros trilhos de história das ideias, um estudo do autor intitulado «Evolução da Historiografia Filosófica em Portugal até Fins do Século XIX» ([3]). Neste texto, o autor insere a «História da Ciência, a mais jovem das disciplinas históricas». É ainda neste estudo que encontramos referências a várias personagens da história

([1]) Veja-se Luís Miguel Carolino, «As Fontes de História da Ciência na historiografia da cultura portuguesa», in *Estudios de Historia de Las Técnicas, la Arqueología Industrial y las Ciencias*, (Coor. Juan Luis García Hourcade *et all.*), vol I, Léon, Junta de Castilla y Léon/ /Consejería de Educación y Cultura, 1998, pp. 341-350.

([2]) Utilizámos os 9 volumes da *Obra Completa*, Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1978. Chamamos particular atenção para o último volume, um excelente instrumento de trabalho constituído por índices temáticos e remissivos. Damos particular destaque para os volumes II e III — «História da Cultura» e «História da Ciência e Crítica».

([3]) Joaquim de Carvalho, *Obra Completa*, vol. I, p. 121 e segs.

da ciência em Portugal — Verney, Teodoro de Almeida, Inácio Monteiro —, ainda que sejam englobadas no âmbito da História da Filosofia. Joaquim de Carvalho deixa muito claro que a história da ciência entra no campo da filosofia e que a história da filosofia comporta, por sua vez, um campo especializado, capaz de libertar a história científica e filosófica das correntes da história factual, dando autonomia ao pensamento para a história das ideias, apoiando-se na história da filosofia do «famoso dr. Ritter». A história da ciência em Portugal começava a ser claramente desviada da «memória dos Descobrimentos» para outros séculos, em particular o século XVIII, aquele em que o newtonianismo se implantava em toda a Europa.

Quando nos abeiramos dos estudos organizados em torno da «História da Cultura» encontramos os primeiros esteios para a consagração de uma historiografia da cultura científica em Portugal, através de estudos que permanecem ainda hoje pontos de referência para o percurso de ideias e de ideários, na Europa de outros tempos: *A Actividade Científica na Universidade de Coimbra Durante o Renascimento*; *Os Descobrimentos e Acção colonizadora dos Portugueses como factores do progresso científico e da civilização*; *A influencia dos descobrimentos e da civilização na morfologia da Ciência portuguesa do século XVI*; *Galileu e a cultura portuguesa sua contemporânea*. Temas e personalidades abordadas numa perspectiva de «Portugal e a Cultura Europeia», para distintas fatias temporais. Um modo de seguir os itinerarios das ideias, os obstáculos e as aproximações conceptuais e epistemológicas que irão marcar a geração de pensadores culturais que se seguirá à de Joaquim de Carvalho.

Mas a verdadeira faceta de intelectual empenhado em entrar nos meandros da história da ciência revela-se no conjunto de estudos recolhidos para formar o corpo coeso do volume V da sua *Obra Completa* (1). É neste acervo editorial da Fundação Calouste Gulbenkian que encontramos os quinze contributos fundamentais para a história da cultura em Portugal, cobrindo o período entre o Renascimento e o século XVIII. Na construção analítica e temáticas destes textos de história da ciência de Joaquim de Carvalho encontramos gestos precursores das obras de Silva Dias (especialmente a matriz de *Portugal e a Cultura Europeia* (2)), de Rómulo de Carvalho e de Luís de Albuquerque.

Joaquim de Carvalho soube também manter-se atento a personalidades do seu tempo vivencial, cultivando o género do «apontamento biográfico» de forma

(1) Este volume é consagrado à «História e crítica literária, História da Ciência», contendo um interessante prefácio de Pina Martins sobre o timbre de Joaquim de Carvalho na qualidade de historiador da ciência. Registe-se que estão incluídos neste volume os estudos biográficos dedicados a Egas Moniz e a Ricardo Jorge.

(2) Separata de *Biblos*, Coimbra, 1953.

a dar conta de percursos de vida científica, como o de Ricardo Jorge [1], que soube combinar a actividade científica com notas históricas sobre o pensamento de Amato Lusitano, Ribeiro Sanches, Soares de Barros ou João Jacinto de Magalhães. A explicação legitimadora vem rápida, de modo a tranquilizar os espíritos mais críticos por estas possíveis divagações de cientistas: «No pensamento de Ricardo Jorge a indagação biográfica não se separou dos movimentos de ideias e, em especial, do teor das conjunturas *histórico-culturais* e das exigências inerentes à actividade científica. É a convicção profunda no valor próprio e autónomo da ciência que anima as suas páginas *histórico-científicas*, por forma que elas conjuguem, a um tempo, a informação retrospectiva e a concepção normativa de que somente a ciência proporciona a explicação consistente e coerente.» [2] Joaquim de Carvalho soube ainda estabelecer um fio de inteligibilidade entre os vários historiadores da ciência da sua época, todos formados pela *forma mentis* do positivismo e das vivências republicanas e cívicas do seu tempo histórico. Neste escol encontramos Gamos Barros, Teófilo Braga, Leite de Vasconcelos, Gomes Teixeira e Maximiano de Lemos.

Em síntese. A figura e a obra deste eminente pensador da Universidade de Coimbra permitem-nos entender a projecção cultural da sua obra na sociedade portuguesa dos anos 30, 40 e 50 do nosso século [3], rasgando novos caminhos para a história da ciência numa perspectiva cultural.

Luís de Albuquerque (1917-1992) constitui um outro percurso historiográfico para nos familiarizarmos com a temática em apreço. Este matemático, reconhecido internacionalmente como historiador da ciência em Portugal, adquiriu o seu prestígio a partir do estudo dos problemas cartográficos e matemáticos, colocados pela história dos descobrimentos em Portugal [4].

Integrado no espírito da Academia de Coimbra, iniciando a sua actividade de historiador da ciência na revista *Vértice* [5], conhecedor do trabalho de erudição que

[1] Ver Joaquim de Carvalho, *op. cit.*, vol. III.

[2] Joaquim de Carvalho, *op. cit.*, V, pp. 211-212.

[3] Para informações bio-bibliográficas cfr. Joaquim de Carvalho, *op. cit.*, VIII; Jorge Peixoto, *A acção de Joaquim de Carvalho na Imprensa da Universidade de Coimbra*, Lisboa, 1971; *A imprensa da Universidade de Coimbra na Exposição do Livro Português em Madrid (Junho 1928)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928 — refere apenas as obras publicadas no século XX, salientando-se 147 obras impressas, e colaboração em 14 revistas; *Catálogo dos Livros Editados pela extinta Imprensa da Universidade de Coimbra à venda na Imprensa Nacional de Lisboa*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1937 — 316 obras.

[4] Cf. «Luís de Albuquerque — biobliografia» e «Bibliografia — estudos de História», in Francisco Contente Domingues e Luís Filipe Barreto (org.), *A Abertura do Mundo. Estudos de História dos Descobrimentos Europeus. Em homenagem a Luís de Albuquerque*, Lisboa, Ed. Presença, 1986, vol. I, pp. 9-11 e pp. 13-38.

[5] Sobre as suas publicações nesta revista ver notas 4, p. 496; 2, p. 409; 3, p. 409.

se havia já efectuado em Portugal sobre os temas carismáticos da cultura científica portuguesa, soube retirar a capa da ideologia e do nacionalismo científicos aos temas relacionados com o movimento das descobertas marítimas.

A leitura da extensa obra deste historiador permite-nos entender a sua capacidade de unir o rigor do espírito matemático à abertura de horizontes de um historiador da cultura. Nos seus trabalhos vamos encontrar o cruzamento das fontes históricas com a análise de contextos, de coordenadas culturais e mentais, colocando novos problemas e novos desafios à investigação historiográfica.

A originalidade de Luís de Albuquerque situa-se no tratamento discursivo e analítico dado aos temas, inserindo-os em grandes eixos de problemas da mundividência europeia. «Não sou astrólogo, repito, mas também não sou nada severo no julgamento dos homens que até ao Renascimento acreditaram no poder da astrologia (e todos, mais ou menos, acreditavam nela). Para os julgarmos com justiça é preciso acompanhar um pouco a história da Humanidade; e se o fizermos, logo veremos como entre os mais antigos conhecimentos positivos que a Humanidade alcançou se conta o carácter cíclico de alguns fenómenos celestes (como os eclipses, por exemplo), e o reconhecimento de relações inegáveis entre o movimento da Lua e a sucessão das marés oceânicas, ou entre o movimento do Sol no zodíaco e a sequência das estações» (1).

Podemos dizer que a sua preocupação primeira é a de interpretar os factos e as personagens no tempo histórico real, buscando no relativismo filosófico e cultural formas operatórias para aceitar o devir, o diferente, o elemento de heterodoxia que cada época, inevitavelmente, comporta. O pequeno opúsculo sobre Gil Vicente serve-nos ainda de guia para esta atitude dado que «a astrologia, como facto histórico, merece um pouco mais de consideração do que os sorrisos com que nós, homens cultos desta segunda metade do século XX, dela em geral falamos. Na verdade, a astrologia nasceu de uma atitude científica do homem ao tentar subordinar os fenómenos a uma linha de causalidade — muito embora a sua estrutura dê bem a medida do caminho que foi preciso percorrer desde o alvorecer da Humanidade até este nosso tempo de naves cósmicas e outros prodígios da ciência e da técnica» (2).

Se considerarmos que a par das aturadas investigações dedicadas à história dos aspectos técnicos e científicos das descobertas portuguesas teve também um papel fundamental para o quadro de contributos marcantes para a história da

(1) *A Astrologia e Gil Vicente*, Separata Arquivos do Centro Cultural Português, vol. III, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1971, pp. 54-55.

(2) *Ibidem*, pp. 55-56.

ciência em Portugal ([1]), é fácil entender-se que estamos perante uma referência incontornável destes meandros historiográficos. Clara é a sua posição quando prefacia a edição do conjunto de conferências proferidas pelo Prof. Reyer Hooykaas ([2]), defendendo a necessidade de existir uma bagagem científica para trabalhar nesta área da história da cultura, ao mesmo tempo que estabelece um balanço sobre o ensino de história da ciência em Portugal, mais concretamente na Universidade de Coimbra. Compulsar, pois, a sua obra constitui um recurso seguro para se entrar, com tranquilidade e impacto, num quadrante especializado da história da ciência em Portugal.

Rómulo de Carvalho (1906-1997), o historiador nascido da fala das ciências exactas, ou o historiador que utilizou a filosofia natural no seu sentido amplo, onde a física é uma expressão mais restrita, como ponto de partida para a história da ciência em Portugal, iniciou-se com uma nota biográfica do químico portuense Ferreira da Silva, em 1953.

Podemos considerar Rómulo de Carvalho como um historiador que vai aprofundar o caminho já aberto por Joaquim de Carvalho e por Silva Dias ([3]). Este pedagogo e poeta retomou muitos dos assuntos que o responsável pela *Revista Filosófica* tinha encetado; mergulhou nos Arquivos da Universidade de Coimbra e nos de Lisboa — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Academia das Ciências, Biblioteca da Ajuda, Biblioteca Nacional, Arquivo Histórico Ultramarino; olhou e investigou espólios de instrumentos científicos existentes, trazendo à luz do dia um passado científico filho das Luzes, mas que era ainda desconhecido ou praticamente desvalorizado.

As suas investigações históricas relativas ao século XVIII ganharam uma enorme dimensão historiográfica e mantêm-se, ainda hoje, como importantes pontos de referência quando se pretende estudar as alterações registadas no ensino da Física em Portugal. Falamos da *História da Fundação do Colégio Real dos Nobres de Lisboa (1761-1772)* (Coimbra, 1969) e da *História do Gabinete de Física da Universidade de*

([1]) Relembremos a edição portuguesa de *As Ciências. Panorâmica Geral*, dir. de Maurice Daumas, vol. I, orientada e anotada por Luís de Albuquerque, [Lisboa], Ed. Arcádia, 1966; veja-se ainda de Luís de Albuquerque, *Para a História da Ciência em Portugal*, Livros Horizonte, 1973 e ainda os artigos sobre os aspectos científicos em Portugal nos séculos XVII e XVIII em Portugal publicados na revista *Vértice*. Ver ponto 4 deste capítulo.

([2]) R. Hooykas, *Selected Studies in History of Sciences*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1983.

([3]) Veja-se José Sebastião da Silva Dias, «Portugal e a Cultura Europeia (séculos XVI a XVIII)», in *Biblos*, 1953, pp. 203-461. Um texto matricial para os estudos de história da cultura científica em Portugal no período que medeia a influência do Renascimento em Portugal, até ao pensamento da Filosofia Natural das Luzes, na época pombalina.

Coimbra (Coimbra, 1978), verdadeiras jóias de erudição e de análise sobre a realidade do pensamento científico no Portugal das Luzes. Como complemento a estes estudos, a Universidade de Évora reuniu em edição própria todas as comunicações sobre a centúria de setecentos, apresentadas à Academia das Ciências de Lisboa, ao longo da década de 1980 e todos os seus estudos dispersos sobre história da ciência ([1]). A partir da leitura destas duas obras poderemos entender melhor o contributo que Rómulo de Carvalho deu à história da ciência em Portugal. Se a introdução institucionalizada do paradigma científico newtoniano em Portugal caracteriza as instituições estudadas — Colégio dos Nobres, Gabinete de Física da Universidade de Coimbra, Academia das Ciências de Lisboa —, constituiu também o pretexto para se efectuar a arqueologia das ideias e das personagens científicas portuguesas antes e depois da reforma pombalina de 1772.

O valioso conjunto de textos editados pela Universidade de Évora revela-nos uma permanente procura de ver os ventos da modernidade científica de uma Europa de além-Pirenéus reflectidos em Portugal, fora dos círculos político-institucionais. Nos livros publicados, nas comunicações apresentadas e nos artigos editados por Rómulo de Carvalho os *heterodoxos* e *estrangeirados* tiveram um lugar privilegiado, sob o ponto de vista historiográfico. O Autor demonstra, com mestria e labor de investigador, entender que as ideias e as correntes culturais conheceram inúmeros caminhos de circulação que foram desde a troca de correspondência científica à colaboração em jornais ligados a instituições científicas, como a Royal Society, passando pelo exílio ou ainda por alguns círculos de sociabilidade académica e literária onde se estabeleciam tertúlias e debates sobre as novidades editoriais científicas na Europa. O seu espírito metódico e de rigor de investigação leva-o a colocar em causa a paternidade da «lei das acções magnéticas» atribuída a Dalla Bella por Mário Silva, nos anos 40 ([2]), como anteriormente vimos.

O método histórico empreendido abrange a abordagem biográfica contextualizada na análise de instituições para as diferentes épocas que pretende estudar e desenvolver. A ligação de Rómulo de Carvalho a uma instituição científica portu-

([1]) Cf. Rómulo de Carvalho, *Actividades científicas em Portugal no século XVIII*, Universidade de Évora, 1996 e *Estudos Históricos (1953-1994)*, Universidade de Évora, 1997. Cf. ainda Fátima Nunes, «Em torno de 25 Estudos Históricos, *Dia Nacional da Cultura Científica*, Universidade de Évora, 1999. A Universidade de Évora atribuiu-lhe o grau de Doutor *Honoris Causa*, em 1995. Cf. Fernando Bragança Gil, «Laudatio do Dr. Rómulo de Carvalho», in *Doutoramento «Honoris Causa» de Dr. Rómulo de Carvalho*, Universidade de Évora, 1995.

([2]) Rómulo de Carvalho demonstra que o professor italiano contratado pelo Marquês de Pombal não poderia ter chegado a descobrir tal lei. Cf. Rómulo de Carvalho, «A pretensa descoberta da lei das acções magnéticas, por Dalla Bella, em 1781, na Universidade de Coimbra» [Coimbra, 1954], in *Colectânea de Estudos Históricos (1953-1994). Cultura e Actividade Científica em Portugal*, Évora, Ed. Universidade de Évora, pp. 311-347.

guesa manifestou-se na sua qualidade de sócio da Academia das Ciências, traduzida em catorze comunicações inéditas apresentadas, sobre temas da cultura científica do século XVIII português, com um destaque muito especial para os trabalhos monográficos sobre a fundação da *Real Academia das Sciencias de Lisboa*, em 1779. O rigor, o método e a arquitectura do edifício historiográfico manteve-se inalterável, sendo apenas completado por um instrumento de trabalho a todos os níveis precioso: *Bibliografia das Obras de Autores Nacionais Publicadas durante o século XX que se ocupam das Actividades Científica e Técnica dos Portugueses nos séculos anteriores* [1].

Este historiador original emprestou ainda o seu labor de pesquisa e de produção historiográfica a outras instituições culturais marcantes: ao Liceu Nacional Pedro Nunes, através da sua Revista *A Palestra*, à revista *Occidente*, à *Revista Filosófica*, à *Vértice*, à *Revista da Faculdade de Ciências* de Coimbra e várias outras publicações institucionais... Mas, o que aqui importa reter é o seu magistério de investigação, ao compulsar as fontes originais com o estado da questão do seu tempo de investigador e de escritor. É na vasta obra de Rómulo de Carvalho que reencontramos temas aflorados por outros autores, ampliando-lhes as perspectivas e fomentando o gosto e a necessidade pela investigação de Arquivo e de Bibliotecas. Nas suas páginas encontramos rigor, factos, personalidades e uma sempre presente ligação entre Portugal e o resto do mundo científico e cultural.

7.9. Última nota

Terminámos este capítulo com um último encontro em que envolvemos três imagens da historiografia da ciência. Três imagens ou três personagens que, escolhendo o seu período próprio de intervenção historiográfica, motivados, talvez, pelo seu trajecto peculiar de descoberta da história e da ciência, têm um denominador comum: o esforço e, muito provavelmente, alguma iconoclastia de mostrar, em termos historiográficos, a tentativa, desenvolvida no Portugal pós-epopeia marítima, em acompanhar as ideias nascidas da revolução científica do século XVII. Três personagens também marcantes quer no seu proselitismo em prol da cultura científica, entendendo-a como parte integrante da cultura, quer em praticar uma história da ciência como um dos capítulo da História de Portugal.

Terminamos este capítulo, fazendo uma anotação com um certo carácter conclusivo: a necessidade também aqui, a par do que já se vira nas partes anteriores,

[1] Cf. Rómulo de Carvalho, *Actividades científicas em Portugal no século XVIII*, Universidade de Évora, 1996, pp. 685-839.

de um contacto muito próximo com as revistas científico-culturais que, enquanto projecto de intervenção com intenções bem definidas, devem ser avaliadas na sua capacidade de transmitir um repositório informativo importante e podendo, então, assumir a sua qualidade de fonte histórica autónoma. Estas publicações, com carácter periódico, surgiram em diferentes quadrantes da vida cultural portuguesa ao longo deste século, reflectiram quer o pensamento institucional (de cariz académico-universitário ou corporativo) quer os propósitos de projectos de intervenção cultural e cívica caros a muitas gerações de intelectuais que se foram sucedendo. Esta é a forma dominante de comunicação com o espaço da opinião pública mais atento à cultura; é também o veículo privilegiado para fazer sair do prelo ideias «inconformistas» e capazes de estabelecerem polémica.

Vislumbrar os sintomas de ruptura temática na história e na filosofia da ciência, marcar encontro com a inovação historiográfica (e.g. a valorização do século XVIII português), aprofundar as ligações entre a cultura científica e a formação integral do cidadão só se tornou possível graças, em grande parte, à existência das revistas culturais, fortemente permeáveis ao debate filosófico-científico, que povoaram o universo de leitura da sociedade portuguesa desde o dealbar do século XX até aos nossos dias.

Índice onomástico

A

B

C

D

E

F

G

H

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X